

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

علم هرمنوتیک

نظریه‌ی تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر،
دیلتای، هایدگر، گادامر

ریچارد ا. پالمر

ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی



انتشارات هرمس



انتشارات هرمس (وابسته به مؤسسه‌ی شهر کتاب)
تهران، خیابان ولیعصر، بالاتر از میدان ونک، شماره‌ی ۱۳۳۷ - تلفن: ۸۷۹۵۶۷۴
مجموعه‌ی ادب فکر - فلسفه و کلام ۱

علم هرمنوتیک

نظریه‌ی تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر،
دیلتای، هایدگر، گادامر
ریچارد ا. پالمر
ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی
طرح جلد: رضا عابدینی
چاپ دوم: ۱۳۸۲
تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه
چاپ و صحافی: معراج
همه‌ی حقوق محفوظ است.

Palmer, Richard E.	پالمر، ریچارد ا. ۱۹۳۳ -	BD
علم هرمنوتیک: نظریه‌ی تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای،		۲۴۱
هایدگر، گادامر / ریچارد ا. پالمر: ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی. -		پ ۲ /
تهران: هرمس، ۱۳۷۷.		ع ۸
۳۰۱ ص. - (مجموعه‌ی ادب فکر - فلسفه و کلام: ۱)		۱۳۷۷
Hermeneutics: Interpretation Theory in	عنوان اصلی:	
Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer.		
چاپ دوم.		
کتابنامه: ص. ۲۸۱-۳۰۱؛ همچنین به صورت زیرنویس.		
۱. تفسیر. الف. حنایی کاشانی، محمد سعید، ۱۳۳۸ - مترجم.		
ب. عنوان.		
۱۲۱/۶۸		

تقدیم به هانس - گئورگ گادامر، با
احترام و قدردانی

مؤلف

تقدیم به دکتر نصرالله پورجوادی، با
حق شناسی و سپاس برای سال های سخت
مترجم

فهرست

۱	پیش‌گفتار
۵	اختصارات

باب اول: درباره‌ی تعریف و دامنه و اهمیت علم هرمنوتیک

۹	۱. مقدمه
۱۹	۲. «هرمنوین» و «هرمینیا»: اهمیت جدید استعمال قدیم آن‌ها
۴۱	۳. شش تعریف جدید از علم هرمنوتیک
۵۵	۴. جدال معاصر بر سر علم هرمنوتیک: بّتی در برابر گادامر
۷۷	۵. معنا و دامنه‌ی علم هرمنوتیک

باب دوم: چهار نظریه پرداز بزرگ

۸۵	۶. دو پیشگام شلایرماخر
۹۵	۷. طرح شلایرماخر در خصوص علم هرمنوتیک عام
۱۰۹	۸. دیلتای: علم هرمنوتیک به منزله‌ی بنیاد «علوم انسانی»
۱۳۷	۹. مساهمت هایدگر از جهت طرح علم هرمنوتیک در هستی و زمان
۱۵۵	۱۰. مساهمت تفکر متأخر هایدگر در نظریه‌ی هرمنوتیکی
۱۷۹	۱۱. نقد گادامر از زیباشناسی جدید و آگاهی تاریخی
۲۱۵	۱۲. علم هرمنوتیک دیالکتیکی گادامر

باب سوّم: بیانیه‌ای هرمنوتیکی برای تأویل ادبی در امریکا

۲۴۵	۱۳. به سوی طرح مجدّد این پرسش که: تأویل چیست؟
۲۶۷	۱۴. سی نظر در باب تأویل

پیش‌گفتار

نام این کتاب می‌توانست علم هرمنوتیک چیست؟ یا معنای علم هرمنوتیک باشد، زیرا این کتاب گزارشی از تحقیق خود مؤلف کتاب برای فهم اصطلاحی است که وقتی برای اکثر درس‌خواندگان ناآشنا بود و در عین حال برای بسیاری از رشته‌های علوم انسانی که با مسئله‌ی تأویل* و به ویژه تأویل متن سر و کار داشتند اصطلاحی بالقوه پرمعنا بود.

این بررسی از درون برنامه‌ی مشخص‌تری در خصوص اهمیت نظریه‌ی بولتمان در خصوص تأویل کتاب مقدس برای نظریه‌ی ادبی سر برآورد که در اثنای آن نیاز به نوعی ایضاح بنیادی در خصوص تحوّل و معنا و گستره‌ی خود هرمنوتیک آشکار شد. این ایضاح در واقع پیش‌شرط برنامه‌ی اوّل گردید. چون به این کار مقدماتی پرداختم، امکانات پربار علم هرمنوتیک عام و غیرکلامی (که در واقع اساس نظریه‌ی بولتمان و نظریه‌ی «جنبش هرمنوتیک نوین» است) مرا بر آن داشت تا منحصرأ به صورت ماقبل کلامی علم هرمنوتیک توجّه دقیق مبذول کنم، یعنی آن علم هرمنوتیکی که با نظریه‌ی تأویل ادبی مربوط می‌شود.

از آن‌جا که منابع درجه‌ی اول در این رشته‌ی بالنسبه کم شناخته عمدتاً به آلمانی است، دادن شرحی شایان توجّه از آن‌ها بر من واجب شد. و چون خود تعریف اصطلاح علم هرمنوتیک [hermeneutics] موضوع مباحثه‌ی داغی گردیده است لازم

* برای دلایل مترجم در خصوص ترجمه‌ی interpretation به «تأویل» و تفاوت آن با «تفسیر» (exegesis) و همچنین گزارشی از مسئله‌ی تأویل در جهان اسلام، رجوع شود به: جوزف بلاشر، علم هرمنوتیک معاصر، «پیش‌گفتار مترجم»، در آینده. - م.

آمد که قبل از بحث از چهار نظریه پرداز بزرگ تا حدی به تفصیل به مسئله‌ی تعریف بپردازیم. و بالاخره سنجش دقیق و مفصل لوازم هرمنوتیک برای تأویل ادبی، که مقصود از به عهده گرفتن این برنامه در مرتبه‌ی اول بود، به جلد دومی واگذاشته شد، گرچه فصل‌های اول و آخر اثر حاضر خواننده‌ی علاقه‌مند را اجمالاً با آنچه در شرف وقوع است آشنا می‌سازد.

شاید بد نباشد که در خصوص انتخاب "hermeneutics" و نه "hermeneutic" برای نام‌گذاری رشته‌ی هرمنوتیک یادداشتی فنی اضافه کنم. جیمز م. رابینسون در *The New Hermeneutic* این نکته را مطرح کرده است که هیچ توجیه زبان‌شناختی برای وجود s در پایان این کلمه وجود ندارد؛ "arithmetic" و "rhetoric" نیز s لازم ندارند و هر دو به رشته‌ای عام اشاره می‌کنند. وانگهی، "hermeneutics" در دیگر زبان‌های جدید نیز مفرد مؤنث است - آلمانی: hermeneutik؛ فرانسوی: herménétique - و از hermeneutica در زبان لاتینی می‌آید. رابینسون همچنین این نکته را مطرح کرده است که افتادن این s نیز می‌تواند متضمن چرخش تازه‌ای در نظریه‌ی هرمنوتیکی باشد، نظریه‌ای که جنبش New Hermeneutic [هرمنوتیک نوین] نام گرفته است.

من در متقاعدکننده بودن استدلال این متکلم برجسته‌ی امریکایی از حیث زبان‌شناسی شک نمی‌کنم و حفظ s در "hermeneutics" به تعبیر خودم را به معنای ردّ موضع هرمنوتیکی ارائه شده به وسیله‌ی جنبش New Hermeneutic نمی‌شمارم. بلکه به عکس، مساهمت‌های دیگر و گادامر در hermeneutics مبنای جنبش هرمنوتیک نوین است و من قصد دارم از رویکرد دقیقاً زبان‌شناختی به علم هرمنوتیک دور شوم و جنبه‌ی پرثمر نظر پدیدارشناختی آن‌ها را در باب مسئله‌ی هرمنوتیکی پیشنهاد کنم. به هر تقدیر، تصمیم دارم "hermeneutics" را به دلایل دقیقاً عملی به همین صورت غلط دست نخورده بگذارم، زیرا این کلمه بدون افزودن این مشکل هم چندان‌که باید عجیب و نامأنوس است.

البته در انعطاف‌پذیری استعمال این تعبیر با حفظ s نیز محاسنی نهفته است. محض نمونه، می‌توان با استفاده از این لفظ به حوزه و رشته‌ی علم هرمنوتیک به طور عام اشاره کرد و همچنین به نظریه‌ی خاص بولتمان با تعبیر هرمنوتیک بولتمان اشاره کرد. مضافاً آن که در مقام صفت می‌توان از "hermeneutic"/هرمنوتیک یا

"hermeneutical"/هرمنوتیکی استفاده کرد — چنان که در نظریه‌ی هرمنوتیک یا کلام هرمنوتیک. از آن‌جا که «هرمنوتیک» در تلفظ مانند صفت به گوش می‌رسد مگر این که حرف تعریف "the" یا موصوف دیگری با آن همراه باشد و از آن‌جا که وجود این s به معنای «قواعد» و «نظریه» [یا علم] است، همان استعمال متداول کلمه را ادامه داده‌ام.

سپاسگزارم از American Council of Learned Societies برای اعطای مساعدت مالی در امر تحقیقات عالی (مابعد دکتري) که این امکان را برای من فراهم آورد تا سال تحصیلی ۱۹۶۴-۶۵ را در انستیتوی هرمنوتیک دانشگاه زوریخ و دانشگاه هایدلبرگ سپری کنم. و به ویژه سپاس خود را تقدیم می‌کنم به پروفیسور گرهارد ابلینگ، مدیر وقت انستیتو، و دستیار اجرایی او، فریدریش هرتل، که علاوه بر لطف و مساعدت بی‌پایان‌شان این امکان را برایم فراهم آوردند که در تمامی ساعات در آن‌جا به تحقیق و ماشین کردن دست‌نوشته‌ها بپردازم. در دانشگاه هایدلبرگ، پروفیسور گادامر صمیمانه به من اجازه داد تا در Hegelkreis [مجلس هگل] او حضور یابم و مقاله‌ای با عنوان «استلزامات حقیقت و روش گادامر برای تأویل ادبی» تقدیم کنم؛ انتقادات و تأملات شخصی پروفیسور گادامر درباره‌ی این مقاله بسیار مغتنم بود. همچنین مایلم از او تشکر کنم که مرا به هایدگر معرفی کرد و همچنین سپاسگزارم از پروفیسور هایدگر برای واکنش به طور کلی مثبت او نسبت به فکر استفاده از نظریه‌ی او در باب فهم به مثابه‌ی اساس رویکرد پدیدارشناختی به تأویل ادبی.

همچنین سپاسگزارم از هیئت امنای مک‌مورای کالج برای اعطای مبلغی علاوه بر نفقه‌ی تحقیقی ACLS، تا بتوانم خانواده‌ام را نیز به اروپا ببرم، و همچنین سپاسگزارم از کمک مالی تازه‌ی ایشان برای پرداخت هزینه‌های ماشین کردن دست‌نوشته‌ی نهایی این کتاب. همکاران زیر چندان مهربان بودند که بخش‌هایی از دست‌نوشته را بخوانند و نقد کنند: لویس س. فورد (ریموند کالج)، سورین براین (بوستون کالج)، ویلیام ا. اومباخ و ویلیام و. مین (دانشگاه ردلندز)، جان ف. اسمولکو (دانشگاه کاتولیک امریکا)، گوردون ا. مایکلسن (مدرسه‌ی علم کلام، کلرمون)، کارل رایت، ج. ولدون اسمیت، جیزلا هِس، فیلیپ دکر، و روث ا. روز

(همه از مک‌مورای کالج)، و جیمز م. ادی (دانشگاه نورث وسترن). سپاس خودم را تقدیم می‌کنم به همکاران زیر که در یک مرحله یا مرحله‌ای دیگر تمامی دست‌نوشته را خواندند: کالوین شراگ (دانشگاه پردو)، تئودور کیسیل (کانیسیوس کالج)، روث کوکس (مک‌مورای کالج)، و به طور اخص راجر ولز (استاد بازنشسته‌ی براین ماور، اکنون در مک‌مورای کالج) که پیشنهادهای ویرایشی او بی‌نهایت ارزنده بود. مؤلف سپاسگزار است از دوشیزه ویکتوریا هارگریو و خانم گلناکرستین از کارمندان کتابخانه‌ی مک‌مورای کالج، به واسطه‌ی یاری بی‌پایان‌شان. همچنین سپاسگزارم از دانشجویان زیر در مک‌مورای کالج که ماشین کردن دست‌نوشته را برعهده داشتند و پیشنهادهای مفیدی دادند: جکی منه‌فی، آن باکستر، شمیم لالجبی، سالی شاو، پیتر براون و ران هاینیگر.

و بالأخره، سپاسگزارم از همسر و فرزندانم که بی‌هیچ شکوه‌ای بسیاری از وقتم را به خودم واگذاشتند و حتی همسرم تمامی دست‌نوشته را نمونه‌خوانی کرد. همچنین سپاسگزارم از ادوارد سوروول که دست‌نوشته‌ام را به دقت برای انتشارات دانشگاه نورث‌وسترن از نظر گذراند.

R. E. P.
MacMurray College
January, 1968

اختصارات

کتابها

AAMG	Betti, <i>Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften</i>
D	Bollnow, <i>Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie</i>
DI	Ricoeur, <i>De l'interprétation</i>
DT	Heidegger, <i>Discourse on Thinking</i>
EB	Heidegger, <i>Existence and Being</i>
EHD	Heidegger, <i>Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung</i>
FH	Fuchs, <i>Hermeneutik</i>
G	Heidegger, <i>Gelassenheit</i>
G&V	Bultmann, <i>Glauben und Verstehen</i>
GGHK	Ast, <i>Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik</i>
GS	Dilthey, <i>Gesammelte Schriften</i>
H	Schleiermacher, <i>Hermeneutik</i> , ed. Heinz Kimmerle
H&K	Schleiermacher, <i>Hermeneutik und Kritik</i> , ed. Friedrich Lücke
HAMG	Betti, <i>Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften</i>
HE	Bultmann, <i>History and Eschatology</i>
HH	<i>History and Hermeneutic</i> , ed. Robert W. Funk and Gerhard Ebeling
Ho	Heidegger, <i>Holzwege</i>
HPT	Fuchs, <i>Zum hermeneutischen Problem in der Theologie</i>
IINT	Ernesti, <i>Institutio Interpretis Novi Testamenti</i>
IM	Heidegger, <i>An Introduction to Metaphysics</i>
KPM	Heidegger, <i>Kant und das Problem der Metaphysik</i>
L	Bollnow, <i>Die Lebensphilosophie</i>
NH	<i>The New Hermeneutic</i> , ed. James M. Robinson and John B. Cobb, Jr.

PhWD	Hodges, <i>The Philosophy of Wilhelm Dilthey</i>
PL-BH	Heidegger, <i>Platons Lehre Von der Wahrheit: einem Brief über den "Humanismus"</i>
SZ	Heidegger, <i>Sein und Zeit</i>
TGI	Betti, <i>Teoria generale della interpretazione</i>
TPhT	Richardson, <i>Heidegger: Through Phenomenology to Thought</i>
UK	Heidegger, <i>Der Ursprung des Kunstwerkes</i> , ed. H.-G. Gadamer
US	Heidegger, <i>Unterwegs zur Sprache</i>
V	Wach, <i>Das Verstehen</i>
VA	Heidegger, <i>Vorträge und Aufsätze</i>
VEA	Wolf, <i>Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft</i>
VII	Hirsch, <i>Validity in Interpretation</i>
WF	Ebeling, <i>Word and Faith</i>
WM	Gadamer, <i>Wahrheit und Methode</i> . 1st ed.

مگر این که طور دیگری بدان اشاره شود

ماهانامه‌ها و فرهنگ‌ها و دایرةالمعارف‌ها

ERE	<i>Encyclopedia of Religion and Ethics</i>
GEL	<i>Greek-English Lexikon</i> , ed. Liddell and Scott
ISN	<i>Illinois Speech News</i>
JAAR	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
M&W	<i>Man and World</i>
MLR	<i>Modern Language Review</i>
OED	<i>Oxford English Dictionary</i>
OL	<i>Orbis Litterarum</i>
PhR	<i>Philosophische Rundschau</i>
RGG	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> , 3d ed.
RM	<i>Review of Metaphysics</i>
RPTK	<i>Realenzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche</i> . 3d ed.
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , ed. G. Kittel
YFS	<i>Yale French Studies</i>
ZThK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

باب اوّل

درباره‌ی تعریف و دامنه و اهمیت
علم هرمنوتیک

۱

مقدمه

علم هرمنوتیک کلمه‌ای است که در محافل کلامی و فلسفی و ادبی هر روز بیش از روز پیش شنیده می‌شود. «جنبش هرمنوتیک نوین» در علم کلام پروتستانی اروپایی به صورت جنبشی مسلط در آمده است و بر این ادعاست که علم هرمنوتیک «کانون» مسائل کلامی امروز است.^۱ سه «گردهمایی در باب هرمنوتیک»^۲ به صورت بین‌المللی در دانشگاه درو [Drew] تشکیل شده است، و چندین کتاب تازه به انگلیسی در باب علم هرمنوتیک در زمینه‌ی کلامی در دسترس است.^۳ مارتین هایدگر نیز در مقالاتی که به تازگی منتشر کرده است از صفت پیوسته هرمنوتیکی تفکر خودش، هم در دوره‌ی متقدم و هم در دوره‌ی متأخر^۴، بحث می‌کند. به گفته‌ی هایدگر، خود فلسفه «هرمنوتیکی» است (یا خواهد شد). و بالاخره در ۱۹۶۷ انزوای

۱. رجوع شود به این گفته‌ی گرهارد ابلینگ که علم هرمنوتیک/Brennpunkt (کانون) مسائل کلامی امروز است، در:

Gerhard Ebeling, "The Significance of the Critical-Historical Method for Church and Theology in Protestantism", *WF* 27;

این مقاله ابتدا به عنوان رساله‌ای برنامه‌دار در نشریه‌ی زیر منتشر شد:

ZThK, XLVII (1950), 1-46.

۲. در ۱۹۶۲، ۱۹۶۴، ۱۹۶۶. مقالاتی از گردهمایی ۱۹۶۲ در *NH* منتشر شد و از همایش‌های ۱۹۶۶ نیز این کتاب:

Interpretation: The Poetry of Meaning. ed. Stanley R. Hopper and David L. Miller.

کتابی که دقیقاً مرتبط با این گردهمایی‌هاست عبارت است از:

The Later Heidegger and Theology, ed. James M. Robinson and John B. Cobb, Jr.

۳. علاوه بر نشریه‌ی *NH* و کتاب تازه‌ی زیر از:

Robert W. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God*.

رجوع شود به مجموعه کتاب‌هایی از نشریه‌ی علم کلام و کلیسا با ویرایش رابرت و. فانک و گرهارد ابلینگ، به ویژه:

The Bultmann School of Biblical Interpretation: New Directions? and History and Hermeneutic.

4. "Aus einem Gespräch von der Sprache", *US*, esp. 95-99, 120-32, 136, 150-55.

پرشکوه و جلال نقد ادبی امریکا از علم هرمنوتیک نیز با کتاب ا.د. هیرش با عنوان اعتبار در تأویل از هم گسیخت. رساله‌ی هیرش جستاری تمام عیار در علم هرمنوتیک است که تحدی‌های بزرگی با اندیشه‌های بسیار رایج در نقد ادبی شایع و متداول دارد. از نظر هیرش، علم هرمنوتیک می‌شاید و می‌باید که دانش مضبوط [discipline] بنیادی و مقدماتی هر تأویل ادبی قرار بگیرد.

با دعاوی معاصر در اهمیت بنیادین علم هرمنوتیک در سه دانش مضبوط انسانی — علم کلام و فلسفه و تأویل ادبی — نیز روشن تر می‌شود که اهمیت این رشته در نزد پیشگامان تفکر امریکایی در چند سال آینده بیشتر خواهد شد. اما لفظ هرمنوتیک در فلسفه یا نقد ادبی کلمه‌ای بیگانه است و حتی در علم کلام نیز به نظر می‌آید که استعمال آن اغلب به معنایی محدود و مقید است که با استعمال گسترده‌ی آن در «جنبش هرمنوتیک نوین» کلامی معاصر فرق دارد. لذا اغلب پرسش این است که علم هرمنوتیک چیست؟ در سومین ویرایش فرهنگ بین‌المللی جدید وستر، ذیل hermeneutics، می‌خوانیم: «مطالعه‌ی اصول روش شناختی تأویل و تبیین؛ به ویژه: مطالعه‌ی اصول کلی تأویل کتاب مقدس». چنین تعریفی شاید آن‌هایی را که صرفاً می‌خواهند فهمی کافی از خود کلمه داشته باشند راضی سازد؛ و همچنین آن‌هایی که امیدوارند از میدان علم هرمنوتیک تصویری فراخ تر کسب کنند. متأسفانه هنوز بحث روشنگرانه و جامعی از علم هرمنوتیک به منزله‌ی دانشی با ضوابط کلی در دست نیست، گرچه مقدمه‌های بسیار خوبی به بحث «هرمنوتیک» [hermeneutic] (بدون s بی‌آن‌که علم شمرده شود) در زمینه‌ی علم کلام نوشته شده است. اما حتی این منابع نیز مدعی آن نمی‌شوند که برای فهم ماهیت و اهمیت علم هرمنوتیک به منزله‌ی ضوابطی کلی و غیرکلامی مبنایی کافی فراهم می‌آورند.

بنابراین نیاز مبرمی به بحثی مقدماتی از علم هرمنوتیک در زمینه‌ی غیرکلامی وجود دارد که توجه اصلی آن به روشن کردن معنا و دامنه‌ی این لفظ باشد. در مطالعه‌ی حاضر، کوشش بر این است که به این نیاز پاسخ گفته شود. این کتاب خواننده را با جریان سیال علم هرمنوتیک و مسائل پیچیده‌ی نهفته در تعریف آن آشنا می‌سازد و ضمناً به بحث از اساسی‌ترین مسائلی می‌پردازد که چهارتن از مهم‌ترین متفکران درباره‌ی این موضوع مطرح کرده‌اند. و البته فهرستی از مراجع اصلی نیز برای بیشتر این مباحث فراهم آمده است.

به هر تقدیر، این کتاب از نظر مؤلف در زمینه‌ی برنامه‌ی دیگری نیز قرار می‌گیرد، و آن برنامه‌ی حرکت به سوی رویکردی مناسب‌تر نسبت به تأویل ادبی است. در نظریه‌ی هرمنوتیکی آلمانی می‌توان مبانی فلسفی لازم برای رسیدن به فهمی اساساً جامع‌تر از مسائل موجود در تأویل ادبی را یافت. بدین ترتیب، هدف از کاویدن علم هرمنوتیک در این کتاب با قصد دیگری نیز وفق داده شده است و آن ترسیم خاستگاه ملاحظاتی است که نظریه‌پردازان ادبی امریکا می‌توانند به گونه‌ی پرمعنایی پرسش تأویل را قبل از هر ملاحظه‌ای در باب کارستن فنون تحلیل ادبی باز مطرح کنند. بنابراین، قصد برنامه‌دار این کتاب، فراخواندن تأویل ادبی امریکایی به کاویدن دوباره در زمینه‌ی پدیدارشناختی این پرسش است که: تأویل چیست؟ این مطالعه نهایتاً رویکرد مشخصی به این پرسش پیشنهاد می‌کند و آن رویکرد پدیدارشناختی است. این مطالعه کافی‌ترین زمینه‌ی کاویدن این پرسش را در علم هرمنوتیک پدیدارشناختی، در تقابل با شیوه‌های دیگر، می‌بیند.

با توجه به قصد برنامه‌دار این مطالعه در خصوص تأویل ادبی، در دو بخش زیر، برخی ملاحظات مقدماتی در باب وضعیت نقد ادبی امریکا و نیاز تفکر ادبی امریکا به کسب تأیید مجدد فلسفی ارائه می‌شود.

برخی نتایج عینیت متعارف در نقد ادبی امریکا

تأویل ادبی در انگلستان و امریکا عمدتاً در چارچوب واقع‌گرایی^۵، به تعبیر فلسفی، صورت می‌گیرد. محض نمونه، گرایش این مکتب متوجه این پیش‌فرض است که اثر ادبی صرفاً در جهان «خارج» و ذاتاً مستقل از ادراک‌کنندگان آن واقع است. ادراک هرکس از اثر را باید جدا از خود اثر انگاشت و وظیفه‌ی تأویل ادبی سخن گفتن درباره‌ی «خود اثر» است. ثبات و مقاصد مؤلف نیز دقیقاً از اثر جدا نگه داشته می‌شود؛ اثر «موجود»ی فی‌نفسه است، موجودی که توانایی‌ها و تحرکات خاص خودش را دارد. نمونه‌ی متعارف تأویل‌کننده‌ی دوره‌ی جدید کسی است که عموماً از «خودمختاری هستی» اثر ادبی دفاع می‌کند و وظیفه‌ی خود را جاری کردن این هستی در سراسر تحلیل متن می‌داند. و بدین ترتیب جدایی ابتدایی فاعل و موضوع

۵. رجوع شود به:

Neal Oxenhandler, "Ontological Criticism in America and France", *MLR*, LV (1960), 17-18.

یا ذهن و عین، اصل متعارف‌ی واقع‌گرایی، به مبنای فلسفی و چارچوب تأویل ادبی بدل می‌شود.

پرثمری بسیار چنین چارچوبی در فن بسیار متکامل تحلیل متن در دوره‌ی اخیر آشکار می‌شود. این فن را به دلیل قدرت و ظرافت فنی‌اش نمی‌توان با هیچ چیز دیگری در تاریخ تأویل ادبی غربی مقایسه کرد. با این همه، زمان پرسش از مبنای پیش‌فرض‌هایی که این فن بر آن‌ها مبتنی است، رسیده است. اما بهترین نحوه‌ی انجام دادن این کار آن نیست که از درون خود منظر واقع‌گرایانه انجام گیرد، بلکه باید از آن بیرون رفت و برای بررسی از بالا به آن نگریست. یکی از جنبش‌های تفکر اروپایی که نقدی ریشه‌ای از برداشت‌های واقع‌گرایانه در باب ادراک و تأویل به دست داده است پدیدارشناسی است. پدیدارشناسی با فراهم کردن کلید ارزشیابی دوباره‌ی پیش‌فرض‌هایی که تأویل ادبی امریکایی و انگلیسی بر آن‌ها مبتنی شده است توانسته محرکی نیز برای پیشرفت قاطع بعدی در تأویل ادبی امریکا در نظر و عمل فراهم کند.

مطالعه‌ی پدیدارشناسی، به‌ویژه خویشاوندی سببی میان واقع‌گرایی و منظر «علمی» را آشکار می‌سازد، تا بدان اندازه که تأویل ادبی با شیوه‌های فکری دانشمند انجام شده است، یعنی اشتیاق او به عینیت، مفهوم‌پردازی بی‌تحرك، فقدان درک تاریخی، عشق به تحلیل. زیرا نقد ادبی دوره‌ی جدید با وجود تمامی دعوی‌های انسان‌گرایانه و دفاع‌های پرطمطراقش از شعر در «عصر فن‌آوری» خود به طور روزافزونی صورت فن‌آورانه یافته است و بیش از پیش از دانشمند تقلید کرده است. تمایل بر این است که متن اثر ادبی (به رغم «هستی» خودمختارش) عین یا موضوع شناسایی شمرده شود — «عین زیباشناختی». متن در جدایی کامل از هر مُدرک و شناسنده به تحلیل درمی‌آید و «تحلیل» نیز مآلاً با «تأویل» مترادف انگاشته می‌شود. حتی الفت یافتن اخیر نقد ادبی با نقد اجتماعی در گونه‌ای صورت‌گرایی روشن‌اندیش تنها تعریف عین یا موضوع شناسایی را وسعت می‌بخشد تا زمینه‌ی اجتماعی آن نیز در تحلیل بگنجد.^۶ تأویل ادبی به طور کلی هنوز در نزد عموم تمرینی در «تشریح» مفهومی (تصویری زیست‌شناختی!) عین (یا «هستی») ادبی

۶. رجوع شود به فصل آخر و ارزشمند کتاب زیر:

"Criticism as a Social Act", in Walter Sutton, *Modern American Criticism*, pp. 268-90.

ملاحظه می‌شود. البته از آن جا که این هستی یا عین عینی «زیباشناختی» است، تشریح آن تا اندازه‌ای بسیار «انسانی» تر از تشریح قورباغه در آزمایشگاه است؛ ولی تصور دانشمندی که از موضوع فاصله می‌گیرد تا ببیند که آن چگونه ساخته شده است الگوی متداول فن تأویل شده است. در کلاس‌های ادبیات حتی گاهی به دانشجویان گفته می‌شود که تجربه‌ی شخصی آن‌ها از اثر نوعی مغالطه است که با تحلیل اثر ربطی ندارد.^۷ و استادان، در هنگام تشکیل همایش‌های عظیم، نوحه‌سرایی می‌کنند که آن‌ها [دانشجویان] ادبیات را «بی‌ربط» می‌دانند؛ اما برداشت فن‌آورانه‌ی آن‌ها از تأویل، با وجود مابعدالطبیعه‌ی پشتیبان واقع‌گرایی آن، در واقع همان بی‌ربطی را اشاعه می‌دهد که آن‌ها بیهوده بر آن زاری می‌کنند.

پدیدارشناس متأخر فرانسوی، موریس مرلوپونتی، به ما می‌گوید که «علم اشیاء را دستکاری می‌کند و از زیستن در آن‌ها صرف نظر می‌کند».^۸ این امر همان چیزی است که اگر بخواهیم در یک جمله بگوییم به سر تأویل ادبی در امریکا آمده است. ما فراموش کرده‌ایم که اثر ادبی عینی دستکاری شدنی نیست که به طور کامل در اختیار ما باشد، اثر ادبی صدای انسانی است که از گذشته بیرون می‌آید، صدایی که تا اندازه‌ای باید حیات بیابد. همسخنی و گفت و گو [دیالوگ] است که جهان اثر ادبی را به روی ما باز می‌کند و نه تشریح. عینیت بی‌غرض با فهم اثر ادبی مناسبتی ندارد. البته، ناقد جدید از شور و شوق دفاع می‌کند - حتی به «هستی خودمختار» اثر تن در می‌دهد - ولی در هر حال از اثر به منزله‌ی عین مورد تحلیل بحث می‌کند. اما بهترین نحوه‌ی ملاحظه‌ی آثار ادبی این است که ابتدا به منزله‌ی اعیان مورد تحلیل ملاحظه نشوند بلکه متونی محسوب شوند که همچون آفریدگان انسانی سخن می‌گویند. هرکس که بخواهد به زیست جهان غزل و رمان و نمایشنامه‌ی بزرگی وارد شود باید «جهان» شخصی‌اش را به مخاطره اندازد. و لازمه‌ی این کار نوعی روش علمی مبدل نیست یا «آنا‌تومی نقد»ی با درخشان‌ترین و ظریف‌ترین نوع‌شناسی‌ها و طبقه‌بندی‌ها،^۹ بلکه فهمی انسان‌گرایانه است از آنچه تأویل اثر متضمن آن است.

۷. محض نمونه، من درباره‌ی «مغالطه‌ی مؤثر» بسیار مشهوری می‌اندیشم که در کتاب زیر ارائه شده است: William K. Wimsatt, Jr., *The Verbal Icon*.

۸. "Eye and Mind", trans. Carleton Dallery, in Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception and Other Essays*, ed. James M. Edie, p. 159.

۹. به طور برجسته، نورتروپ فرای در *Anatomy of Criticism*.

تأویل ادبی و علم هرمنوتیک و تأویل آثار

وظیفه‌ی تأویل و معنای فهم، هنگامی که با اثر سر و کار داریم، متفاوت با هنگامی است که با عین سر و کار داریم، چرا که این دو در آن هنگام فراتر و تاریخی‌ترند. «اثر» همواره نشانی از کار انسان دارد و خود کلمه نیز متضمن این امر است، زیرا اثر همواره اثر انسان (یا اثر خدا) است. از طرف دیگر، «عین» نیز می‌تواند اثر یا عینی طبیعی باشد. استفاده از کلمه‌ی «عین» در اشاره به اثر تمایز مهمی را متبلور می‌سازد، زیرا باید اثر را به منزله‌ی عین نبینیم بلکه به منزله‌ی اثر ببینیم. نقد ادبی باید «روش» یا «نظریه»‌ای را طلب کند که به ویژه متناسب با رمزگشایی اثر انسانی در اثر، یعنی «معنای» آن، باشد. این عمل «رمزگشایی»، این «فهمیدن» معنای اثر، کانون علم هرمنوتیک است. (علم هرمنوتیک مطالعه‌ی فهم و به ویژه وظیفه‌ی فهم متون است.) علم طبیعی روش‌های فهم اعیان طبیعی را دارد. اما فهم آثار مقتضی هرمنوتیک است، «علم» فهم به صورتی که فهم متناسب با آثار از آن حیث که آثارند باشد. یقیناً روش‌های «تحلیل علمی» می‌شاید و می‌باید برای فهم آثار به کار بسته شود، اما در انجام دادن این کار با آثار نیز همچون اعیان طبیعی وصامت رفتار می‌شود. آثار از آن حیث که اعیان‌اند تابع روش‌های علمی تأویل‌اند؛ و در مقام آثار اقتضای نحوه‌های ظریف‌تر و جامع‌تری از فهم را دارند. میدان علم هرمنوتیک از آن جاگسترش یافت که کوششی بود برای وصف همین مورد اخیر، یعنی نحوه‌های به ویژه «تاریخی»‌تر و «انسان‌گرایانه»‌تر فهم.

علم هرمنوتیک، به طوری که در فصول آینده خواهیم دید، وقتی به اصیل‌ترین ساحت‌هایش دست یافت که از انباشت فوت و فن‌های توضیح متن دور شد و کوشید مسئله‌ی هرمنوتیکی را درون افق برآورد کلی از خود تأویل ببیند. بدین ترتیب علم هرمنوتیک متضمن دو کانون توجه متفاوت و دارای کنش متقابل است: ۱) واقعی‌فهم متن، و ۲) پرسش پرشمول‌تر از آنچه فهم و تأویل، ماهیتاً هستند. یکی از عناصر لازم برای وجود نظریه‌ی هرمنوتیکی کافی، و بسط دادن آن به نظریه‌ی کافی تأویل ادبی، برداشتی وافی و موسّع از خود تأویل است.^{۱۰} دمی

۱۰. رجوع شود به مقاله‌ی نگارنده:

"Toward a Broader Concept of Interpretation", *ISN* (November 1967), 3-14.

و نقد و معرفی من درباره‌ی VII، در: *JAAR*, XXXVI (September 1968), 243-46.

به شمول تأویل و عمومیت استعمال این کلمه بنگریم: دانشمند تحلیل داده‌هایش را «تأویل» [interpretation] می‌نامد؛ ناقد ادبی سنجش خود از اثر را تأویل و تفسیر می‌خواند. مترجم زبان «برگرداننده» [interpreter] نامیده می‌شود؛ مفسران اخبار، اخبار را «تأویل و تفسیر» می‌کنند. شما گفته‌ی دوستی را تأویل - یا سوء تأویل - می‌کنید، و همچنین است نامه‌ای از خانواده یا نشانه‌ای در خیابان. در واقع، از زمانی که در صبح از خواب برمی‌خیزید تا وقتی که دوباره در خواب فرو می‌روید در حال «تأویل» اید. در هنگام بیداری به ساعت کناری نگاه می‌کنید و معنای آن را تأویل می‌کنید: به یاد می‌آورید که امروز چه روزی است و با فهم معنای آن روز ابتدا به یاد می‌آورید که در این جهان در چه راهی گام برمی‌دارید و برای آینده چه طرح و نقشه‌هایی دارید؛ شما از بستر برمی‌خیزید و به تأویل کلمات و حرکات آن چیزهایی می‌پردازید که در کار و بار روزانه با آن‌ها برخورد می‌کنید. پس تأویل شاید اصلی‌ترین فعل تفکر انسان است؛ در حقیقت، خود وجود داشتن را شاید بتوان جریان دایم تأویل گفت.

تأویل پرشمول‌تر از آن عالم زبانی است که انسان در آن زندگی می‌کند، زیرا حتی حیوانات نیز به تأویل زنده‌اند. حیوانات حس می‌کنند که در این جهان در چه راهی قرار گرفته‌اند. اگر مقداری غذا در برابر شمپانزه و سگ یا گریه قرار گیرد، حیوان برحسب نیازها و تجربه‌ی خودش آن را تأویل می‌کند. پرندگان نشانه‌هایی را می‌شناسند که به آن‌ها می‌گوید به سمت جنوب پرواز کنند.

البته تأویل دایمی درباره‌ی بسیاری از ساحت‌های غیرزبانی در تار و پود تمامی زندگی انسان بافته شده است. از نظر یواخیم واخ، وجود انسان بدون زبان نیز قابل تصور است، اما بدون درک متقابل آدمیان از یکدیگر، یعنی بدون تأویل، ممکن نیست.^{۱۱} با این همه، وجود انسان به طوری که ما آن را می‌شناسیم در واقع همواره متضمن وجود زبان است و لذا هر نظریه در باب تأویل کردن انسان باید از پدیدار زبان نیز بحث کند. و البته از همه‌ی وسایل نمادی گوناگون بیان که مورد استفاده‌ی انسان است، هیچ یک از حیث انعطاف‌پذیری و قدرت ارتباط یا از حیث اهمیت کلی بر زبان پیشی نمی‌گیرد.^{۱۲} (زبان نحوه‌ی دیدن انسان و تفکر او را شکل می‌دهد، یعنی

11. VI, 1.

۱۲. رجوع شود به: ارنست کاسیرر، *Philosophy of Symbolic Forms*، و فصلی درباره‌ی زبان در

تعریف زبان
نقد
و روش
حکایت

هم برداشت او از خودش و هم برداشت او از جهاننش (این دو آن قدرها هم که به نظر می آید از یکدیگر جدا نیستند). و همان دیدی هم که او از واقعیت دارد زبان شکل داده است.^{۱۳} انسان بسیار بیشتر از آن که بتواند تشخیص دهد از طریق زبان به جنبه های مختلف زندگی اش راه می یابد، جنبه هایی مانند: عبادت، دوست داشتن، رفتار اجتماعی، تفکر انتزاعی؛ و حتی شکل احساساتش نیز با زبان مطابقت داده می شود. اگر این موضوع را عمیقاً ملاحظه کنیم، معلوم می شود که زبان «واسطه» ای است که ما در آن زندگی و حرکت می کنیم و هستی مان را داریم.^{۱۴}

پس تأویل پدیداری پیچیده و نافذ است. ولی ناقد ادبی در فهمیدن اثر آن را تا چه حد عمیق و پیچیده تصور می کند؟ باید پرسیم که آیا ناقدان مایل به برابر گذاشتن تحلیل با تأویل نیستند؟ باید پرسیم که آیا مابعدالطبیعه و مفروضات واقع گرایانه ی نهفته در نقد جدید در غالب اشکال آن نظری بیش از حد ساده و حتی کژ و کور از تأویل ارائه نمی کند؟ اثر ادبی عینی نیست که ما آن را با مفهوم پردازی یا تحلیل کردن بتوانیم بفهمیم؛ صدایی است که باید بشنویم و با «شنیدن» (و بلکه دیدن) بفهمیم. به طوری که در فصل های آینده پیشنهاد می شود، فهم هم پدیداری علم / معرفت شناختی و هم پدیداری هستی شناختی است. فهم ادبیات باید ریشه در حالات اولی تر و پرشمارتر فهم داشته باشد که باید با خود هستی - در - جهان یا در جهان بودن ما انجام شود. بنابراین، (فهم اثر ادبی نوعی شناسایی علمی نیست که از وجود [existence] به جهان مفاهیم بگریزد؛ فهم مواجهه ای تاریخی است که تجربه ی شخصی هستی [being] را در این جا در جهان می طلبد.)

علم هرمنوتیک مطالعه ی این نوع اخیر از فهم است. این علم می کوشد دو حیطه ی نظریه ی فهم را در کنار هم نگه دارد: پرسش از آنچه در رویداد فهم متن به وقوع می پیوندد و پرسش از آنچه خود فهم است، در بنیادی ترین و «وجودی» ترین معنای آن. علم هرمنوتیک، در مقام جریان تفکری آلمانی، از پدیدارشناسی آلمانی و فلسفه ی وجودی عمیقاً متأثر شد. و البته اهمیت آن برای تأویل ادبی در امریکا نیز

→ کتابش با عنوان *An Essay on Man*. [رساله ای در باب انسان، ترجمه ی بزرگ نادرزاد، ج ۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.]

۱۳. رجوع شود به: Benjamin Whorf, *Language, Thought, and Reality*.

۱۴. رجوع شود به فصل های درباره ی هایدگر و گادامر، در فروتر کتاب.

از آن جا فزونی یافته است که این گونه متفکران برای مسائل نهفته در تأویل متن این علم را به کار بسته‌اند.

از آن جا که کوشش پیوسته در بحث از پدیدار فهم از تأویل صرف متن بسیار فراتر می‌رود، علم هرمنوتیک اهمیت بالقوه وسیعی برای همه‌ی آن رشته‌هایی می‌یابد که به حسب رسم و سنت علوم انسانی گفته می‌شوند. وقتی که علم هرمنوتیک را مطالعه‌ی فهمیدن آثار انسان تعریف کنیم، این علم از صورت‌های زیبانی تأویل فراتر می‌رود. زیرا بدین گونه است که علم هرمنوتیک بنیاد تمامی علوم انسانی قرار می‌گیرد، یعنی تمامی دانش‌های مضبوطی که با تأویل آثار انسان سروکار دارند. علم هرمنوتیک چیزی بیشتر از دانش میان رشته‌ای صرف است، زیرا اصول آن مشتمل بر بنیادی نظری برای علوم انسانی است؛^{۱۵} و اصول آن مقتضی مطالعه‌ای بنیادی برای تمامی دانش‌های مضبوط انسان‌گرایانه خواهد بود.

تمایزی که پیش‌تر میان فهم علمی و آنچه می‌توانیم فهم تاریخی یا هرمنوتیکی بنامیم قابل شدیم به ویژگی متمایز وظیفه‌ی تأویل در علوم انسانی و ضوح بیشتری می‌بخشد. و در مقابل، ویژگی تأویل در علوم را نیز روشن می‌سازد. علوم انسانی با مطالعه‌ی نظریه‌ی هرمنوتیکی می‌توانند در مقیاس کامل‌تری به شناخت خویش و همچنین فهم بهتری از ویژگی وظیفه‌شان دست یابند.

به هر تقدیر، در مطالعه‌ی حاضر کوشش بر وضع بنیادی فلسفی برای کاویدن در اهمیت علم هرمنوتیک برای تأویل ادبی است. این مبنا باید فهمی کافی از خود علم هرمنوتیک باشد. و لذا در طلب این فهم، این کتاب با ریشه‌های یونانی کلمه‌ی جدید "hermeneutics" آغاز می‌شود و سپس بررسی تحوّل برخی برداشت‌ها از نظریه‌ی هرمنوتیکی (تا آن جا که خود این نظریه نیز علم هرمنوتیک نامیده شده است) در عصر جدید و بالاخره کاوش در برخی جزئیات مطالبی که چهار متفکر برجسته دربارهِ این موضوع بحث کرده‌اند. این تحقیق به هیچ وجه جامع و مانع نیست بلکه مقدماتی است و به استفاده از علم هرمنوتیک در علم کلام معاصر نمی‌پردازد،^{۱۶} و همچنین نمی‌کوشد از تحولاتی بحث کند که اکنون در فرانسه در حال صورت گرفتن

۱۵. رجوع شود به: HAMG و AAMG.

۱۶. در یادداشت ۳، پیش‌تر، مراجع موجود در این حیطه فهرست می‌شود.

است.^{۱۷} فصل‌های پایانی درباره‌ی اهمیت علم هرمنوتیک پدیدارشناختی برای تأویل ادبی حاوی اشاراتی است، اما تحقیق حاضر اصلاً به این قصد نوشته شد که مقدمه‌ای فلسفی به علم هرمنوتیک باشد و در عین حال مبنایی باشد برای جلد دوم که از نسبت علم هرمنوتیک با نظریه‌ی ادبی بحث می‌کند.

۱۷. به استثنای بحث موجود در فصل پنجم کتاب ریکور، *DI*؛ همچنین رجوع شود به مقالات او: "Existence et herméneutique", *Dialogue*, IV (1965-66), 1-25, and his "La Structure, le mot, l'événement", *M & W*, I (1968), 10-30.

«هرمینوین» و «هرمینیا»:

اهمیت جدید استعمال قدیم آن‌ها

ریشه‌های کلمه‌ی hermeneutics در فعل یونانی «هرمینوین» / hermēneuein نهفته است که عموماً به «تأویل کردن» ترجمه می‌شود و صورت اسمی آن «هرمینیا» / hermēneia نیز به «تأویل»، کاوش درباره‌ی اصل و منشأ این دو کلمه و سه وجه اصلی معنایی که آن‌ها در استعمال قدیم لفظ دارند ماهیت تأویل را در علم کلام و ادبیات به طرز شگفت‌آوری روشن می‌کند و در زمینه‌ی بحث کنونی نیز پیش‌درآمد ارزشمندی است به فهم علم هرمنوتیک جدید.

«هرمینوین» و «هرمینیا» به صورت‌های مختلف در شمار معتناهی از متون بر جای مانده از قدیم دیده می‌شود. ارسطو این موضوع را آن‌قدر ارزشمند دید که رساله‌ی بزرگی را در ارغنون به آن اختصاص داد: رساله‌ی باری ادمیناس^۱ [فی‌العبارة/ درباره‌ی تأویل]. این کلمه به صورت اسم در تراژدی ادیپوس درکولونوس و چندین بار نیز در آثار افلاطون می‌آید. در حقیقت، این کلمه در آثار اکثر نویسندگان آشنای قدیم یافت می‌شود، کسانی همچون گزنفون، پلوتارک، اورپیدس، اپیکوروس، لوکرسیوس و لونگینوس.^۲ مطالعه‌ای در خصوص زمینه و متن هر مورد از استعمال این کلمات برای تعیین تفاوت‌های معنایی در هر مورد می‌توانست بسیار پربار باشد؛ اما فصل حاضر صرفاً به این منظور نوشته شده است که به ریشه‌ی مشترک این کلمات با نام هرمس، یکی از خدایان یونانی، توجه داده شود و همچنین سه

1. Aristotle, *The Basic Works*, pp. 40-61.

نکته‌ی شایان توجه ترجمه‌ی تازه‌ای از این رساله است (Aristotle, *On Interpretation*) به همراه شرحی از قدیس توماس آکویناس و کایتان، ترجمه و مقدمه از: Jean T. Oesterle.

2. Hermēneia and hermēneuein, GEL.

همچنین رجوع شود به: Johannes Behm, *Ermenēuo, ermēnein*, in *TDNT* II, 661-66.

وجه اصلی معنای آن‌ها خاطر نشان گردد و تا اندازه‌ای نیز بر اهمیت جدید آن‌ها، به ویژه برای تأویل ادبی و تأویل کتاب مقدس، تأکید شود.

اصل و منشأ و سه وجه معنای «هرمینوین - هرمینیا»

کلمه‌ی یونانی «هرمایوس» / hermeios اشاره بود به کاهنی که پیشگوی معبد دلفی بود. این کلمه و فعل متداول‌تر «هرمینوین» / hermēneuein و اسم «هرمینیا» / hermēneia به نام خدای پیام‌آور تیزپا، یعنی هرمس، باز می‌گشت که ظاهراً این کلمات از نام او گرفته شدند (یا به عکس؟). نام هرمس به طرز پرمعنایی با وظیفه‌ی تبدیل آنچه ورای فهم بشر است به صورتی که فکر و هوش انسان قادر به درک آن است پیوند یافت. و لذا اشکال مختلف این کلمه متضمن به فهم درآوردن چیزی یا موقعیتی است که نامفهوم است. یونانیان کشف زبان و خط را به هرمس نسبت می‌دادند، یعنی دو وسیله‌ای که فهم انسان برای درک معنا و انتقال آن به دیگران به کار می‌برد.

مارتین هایدگر، فیلسوفی که خود فلسفه را نیز «تأویل» می‌انگارد، صریحاً «فلسفه به منزله‌ی علم هرمنوتیک» را با هرمس مرتبط می‌داند. هرمس «پیام تقدیر را می‌آورد؛ «هرمینوین» آشکار کردن آن چیزی است که پیام را می‌رساند، هر چیزی تا آن‌جا که به شرح در می‌آید می‌تواند به پیام تبدیل شود. این‌گونه «آشکار کردن» به تبیین «نشان دادن» آن چیزی تبدیل می‌شود که قبلاً از طریق شاعران گفته شده بود، کسانی که از نظر سقراط، در ایون. (534e) افلاطون، «پیام‌آوران [Botschafter] خدایان‌اند»:^۳ hermēnēs eisin tōn theōn. بدین ترتیب، اصل و منشأ کلمات جدید «علم هرمنوتیک [hermeneutics]» و «هرمنوتیکی [hermeneutical]» که تا نخستین ریشه‌های شناخته شده‌شان در زبان یونانی عقب می‌رود متضمن عمل «به فهم درآوردن» است، به ویژه از آن حیث که این عمل مستلزم زبان است، زیرا واسطه‌ی تمام عیار در این عمل زبان است.

این عمل واسطه شدن و «به فهم رساندن» پیام یا خبر که با نام هرمس قرین شده است در استعمال قدیم این لفظ نیز در تمامی سه وجه اصلی معنای «هرمینوین» و «هرمینیا» مضمّن است. این سه وجه، اگر بخواهیم به منظور مثال از صورت فعل آن

«هرمینوین» استفاده کنیم، عبارت‌اند از: (۱) بیان کردن کلمات با صدای بلند، یعنی «گفتن»؛ (۲) توضیح دادن، همچون تبیین موقعیتی؛ و (۳) ترجمه کردن، همچون ترجمه از زبانی بیگانه.^۴ هر سه معنا را می‌توان با فعل انگلیسی "to interpret" بیان کرد، با این همه هر یک از این معانی مقوم معنای مستقل و مهم تأویل است. پس لفظ تأویل می‌تواند به سه چیز نسبتاً متفاوت اشاره کند: بازگویی شفاهی، تبیین قابل فهم، و ترجمه از زبانی دیگر و این امر هم از استعمال این لفظ به زبان یونانی برمی‌آید و هم از استعمال آن به زبان انگلیسی. با این همه می‌باید توجه کرد که مبنای «کار هرمس» در هر سه مورد باقی است: یعنی چیزی که بیگانه، غریب، جدا افتاده در زمان، مکان، یا تجربه است به صورت آشنا و حاضر و قابل فهم در می‌آید؛ یا به عبارت دیگر، چیزی که محتاج ارائه و تبیین یا ترجمه بوده تا اندازه‌ای «به فهم درآمده است»، یعنی «تأویل شده» است.

تأویل ادبی شاید در ابتدا بدین معنا توجه داشت که متضمن دوتا از این اعمال و اغلب عمل سوم است. ادبیات چیزی را ارائه می‌دهد که باید «به فهم رسد». متن شاید از حیث موضوعش به وسیله‌ی زمان و مکان و زبان و دیگر موانع فهم از ما جدا شده باشد. و این امر در خصوص فهم متن مقدس نیز صادق است. وظیفه‌ی تأویل باید این باشد که چیزی ناآشنا و بعید و مبهم از حیث معنا را به چیزی واقعی و قریب و مفهوم بدل سازد. جنبه‌های مختلف این عمل تأویل برای حفظ حیات ادبیات و علم کلام لازم و ضروری است. بنابراین با توجه به اهمیت هریک از آن‌ها برای تأویل ادبی و کلامی به بررسی یک یک آن‌ها می‌پردازیم. (توجه بدین نکته بایسته است که چگونه اکثر ناقدان ادبی نادان رویکردهایی به وظیفه‌ی تأویل دارند که می‌توان در کلام مسیحی معاصر یافت).

«هرمینوین» به معنای «گفتن»

نخستین وجه اصلی معنای «هرمینوین» «بیان کردن» و «اظهار کردن» یا «گفتن» است. این وجه به وظیفه‌ی «ابلاغی» هرمس مربوط می‌شود. اهمیت کلامی این معنا در ریشه‌شناسی قابل بحثی نهفته است که متذکر می‌شود

۴. در خصوص این سه وجه معنا، رجوع شود به مقاله‌ی ارزشمندی از:

Gerhard Ebeling, "Hermeneutik", RGG III, 242.

که صورت ابتدایی hermē به sermo لاتینی به معنای «گفتن» و به verbum لاتینی، یعنی کلمه، نزدیک است.^۵ این معنا متضمن آن است که کشیش در رساندن «کلمه‌ی خدا» چیزی را «ابلاغ» و «اظهار» می‌کند؛ یعنی وظیفه‌ی او صرفاً توضیح دادن نیست بلکه اعلام است. کشیش مانند هرمس و مانند کاهن معبد دلفی از حضرت ربوبی خبر می‌آورد. او در این «گفتن» یا اعلام، مانند هرمس، «واسطه‌ی میان» خدا و خلق است. حتی صرف گفتن و اظهار کردن یا اعلام کردن نیز فعل مهم «تأویل» است.

عبارت «اظهار کردن» در همین وجه نخست معنا نیز متضمن اندک تفاوتی جزئی است، بدین معنا که این عبارت هنوز به معنای «گفتن» است اما گفتنی که خود تأویل است. به این دلیل، هرکس که به این طریق رفتار می‌کند چیزی بیان کرده است و این «سبک» اجراست. ما از این تفاوت جزئی کلمه‌ی «تأویل» وقتی استفاده می‌کنیم که بخواهیم به تأویل هنرمند از غزلی یا تأویل / اجرای رهبر ارکستر از سمفونی اشاره کنیم. در این معنا تأویل نیز صورتی از گفتن است. به همین سان، گفتن شفاهی یا آواز خواندن نیز تأویل است. در عصر یونانیان امکان داشت که از «هرمینیا» برای اشاره به از برخواندن شفاهی، مثلاً اشعار هومر، نیز استفاده شود. در ایون افلاطون، ایون تأویل‌کننده‌ی جوان، اشعار هومر را از برمی‌خواند و با زیر وبم کردن صدایش شعر او را «تأویل می‌کند» و ضمن بیان اشعار حتی به طرزی ظریف آن‌ها را توضیح می‌دهد و بیش از آن که در می‌یابد و یا می‌فهمد معنای آن‌ها را می‌رساند. بدین ترتیب او همچون هرمس وسیله‌ای برای ابلاغ پیام هومر می‌شود.

البته خود هومر نیز واسطه‌ای بود میان خدا و خلق، تأویل‌کننده‌ای که به تعبیر میلتون «سنن خدا را برای انسان توجیه می‌کرد». بنابراین هومر به طریق اولی تری تأویل‌کننده بود، بدین جهت که قبل از او این کلمات هنوز گفته نشده بودند. (بدیهی است که این افسانه‌ها قبلاً نیز وجود داشتند؛ و لذا می‌توان گفت که او فقط این افسانه‌ها را «تأویل» و اظهار کرد.) گفته‌اند که خود هومر نیز ملهم از خدایان بوده است؛ او در «گفتن» اش تأویل‌کننده بود.

گفتن و از برخواندن شفاهی، به مثابه‌ی «تأویل»، ساحتی را به اهل ادب یادآور

۵. همان‌جا. جیمز م. رابینسون متذکر می‌شود، NH 2-3، که از «هرمینیا» در روزگار قدیم نیز برای اشاره به اثری درباره‌ی بیان منطقی یا فصاحت هنری استفاده می‌شد، یعنی همان چیزی که امروز «تأویل شفاهی» نامیده می‌شود.

می‌شود که بسیاری از آن‌ها مایل به نادیده گرفتن یا حتی فراموش کردن آن‌اند. با این همه، نیروی محرک ادبیات تا اندازه‌ی بسیاری برگرفته از قدرت کلام ملفوظ است. مراد از آثار بزرگی که در گذشته‌های بسیار دور با استعانت از زبان به وجود آمدند، این بود که این آثار با صدای بلند خوانده و شنیده شوند. (قدرت زبان ملفوظ اهمیت این پدیدار، یعنی ضعف زبان مکتوب را به ما یادآور می‌شود. زبان مکتوب فاقد «بیانگری» آغازین کلام ملفوظ است. مسلماً، مکتوب کردن زبان آن را ثابت و باقی نگه می‌دارد و به آن استمرار می‌بخشد و این مبنای تاریخ است (و ادبیات)، اما در عین حال آن را ضعیف نیز می‌کند) افلاطون در نامه‌ی هفتم و همچنین در فایدروس بر ضعف و ناتوانی زبان مکتوب تأکید می‌کند. هر زبان مکتوب مستلزم آن است که دوباره به صورت ملفوظ آن درآید؛ زبان مکتوب قدرت از دست‌رفته‌اش را می‌طلبد. مکتوب کردن زبان «بیگانه شدن زبان» با قدرتی است که آن را حیات می‌بخشد، یا به تعبیری: Selbstentfremdung der Sprache، از خود بیگانه شدن [آن] با سخن [است].^۶ (کلمه‌ی آلمانی Sprache، به معنای زبان، خود متضمن صورت آغازین زبان است، یعنی زبان آن چیزی است که به تلفظ درآمده است.)

به نظر می‌آید که کلمات شفاهی قدرتی تقریباً جادویی دارند، اما هنگامی که به شکل تصاویر بصری در می‌آیند تا اندازه‌ی بسیاری این قدرت را از دست می‌دهند. در ادبیات از این رو از کلمات استفاده می‌شود که مؤثر بودن آن‌ها به حدّ اکثر برسد، اما وقتی که شنیدن به قرائت کلمات بصری بدل شود تا حدّ بسیاری قدرت کلمات از میان می‌رود. طبیعتاً ما نمی‌توانیم امروز به گذشته بازگردیم و به نقل شفاهی ادبیات پردازیم (و البته در نقل مکتوب نیز امتیازاتی نهفته است)، اما فراموش نیز نخواهیم کرد که زبان در صورت اصلی‌اش بیش از آن که دیده شود شنیده می‌گردد و این دلیل استواری است بر این که چرا زبان شفاهی بسیار آسان‌تر از زبان مکتوب «فهمیده» می‌شود.

به قرائت با صدای بلند توجه کنید. تأویل شفاهی پاسخی انفعالی به علایم روی کاغذ نیست مانند حرکت سوزن گرامافون روی صفحه‌ی موسیقی. تأویل شفاهی امری خلاق و مبتکر است، اجراست، مانند تأویل نوازنده‌ی پیانو از قطعه‌ای موسیقی. هر نوازنده‌ی پیانویی می‌تواند به شما بگوید که گام موسیقی خود پوستی

۶. رجوع شود به: WM، ص 370-71.

بیش نیست و لذا معنای هر فراز و فرود را باید از تأویل / اجرای موسیقی دریافت. همین امر در مورد قرائت زبان مکتوب نیز صادق است. تأویل‌کننده‌ی شفاهی فقط پوست لب را در دست دارد، یعنی «حدّ و حدود» اصوات، بدون اشاره‌ای به دانگ و تأکید و حالت و با این همه او باید آن‌ها را در صدای زنده «بازتولید» کند. و همچنین بازتولیدکننده برای این که حتی جمله‌ای بتواند بیان کند باید معنای کلمات را درک کند. اما این درک اسرارآمیز معنا چگونه صورت می‌گیرد؟ چگونگی این عمل معنایی پیچیده است، چرا که برای خواندن لازم است که از قبل بدانیم چه گفته خواهد شد، و با این همه این فهم نیز باید از قرائت به دست بیاید. آنچه در این جا به منتهی ظهور می‌رسد عمل دیالکتیکی پیچیده‌ای است که در هرگونه فهمی، همچون درک معنای جمله، نیز دخیل است و تا اندازه‌ای در جهت عکس نیز فراهم‌آورنده‌ی آن حالت و تأکیدی است که تنها با آن می‌توان کلام مکتوب را پُر معنا ساخت. پس تأویل شفاهی دوجنبه دارد، یکی آن که لازمه‌ی فهم هر چیز بیان آن است، و دیگر آن که خود فهم نیز از قرائت تأویلی پدید می‌آید، یعنی بیان [آن].

اما واقعیت زبان ملفوظ از آن حیث که خود پدیداری تأویلی است برای آن کسانی که به طور حرفه‌ای به «تأویل ادبی» اشتغال دارند، و به ویژه برای آموزگاران ادبیات، واجد چه معنایی است؟ اساساً فرض بر این است که باید نقش تأویل شفاهی در هر آموزش ادبیات را دوباره مورد بررسی قرار داد. آیا قرائت ادبیات (به وسیله‌ی دانشجو) «اجرا»یی مشابه با تأویل / اجرای موسیقی نیست؟ ما باید پرسیم، ادبیات تا چه حدّ ابتدا برای آن نوشته شد تا به طور صامت خوانده شود؟ روشن است که رمان‌ها و برخی اشعار دوره‌ی اخیر گاهی به جلوه‌های بصری تکیه می‌کنند؛ و با این همه حتی در این جا نیز آیا ما اغلب (و به درستی) صدایی را که می‌خوانیم تصور نمی‌کنیم؟

به طور نمونه، آیا در قرائت رمانی از داستایفسکی، گفت و گوی موجود در آن با «گوش باطن» شنیده نمی‌شود؟ پس آیا معنا از زیر و بم‌های سمعی جدایی‌ناپذیر نیست، زیر و بم‌هایی که مطابق با «دورِ معنای برآمده از سیاق کلام» فراهم شده و در اثنای قرائت اثر شکل گرفته است؟ (به طوری که خواهیم دید، این در واقع «دورِ هرمنوتیکی» است.) در این دیالکتیک نیز جهت معکوس وجود دارد، بدین معنی که خواننده مطابق با فهمش از متن آن را «بیان» می‌کند. پس روشن است که وظیفه‌ی

تأویل شفاهی فقط این نیست که اظهار معنایی کاملاً منقول را تأویل فتی کند؛ وظیفه‌ی آن تأویل فلسفی و تحلیلی است و هرگز نمی‌تواند از مسئله‌ی خود فهم جدا باشد. صریح‌تر بگوییم، «مسئله‌ی فهم» و به ویژه فهم زبان مسئله‌ای است که در بطن هر «تأویل ادبی» نهفته است. و همین مسئله است که موضوع علم هرمنوتیک است.

اگر بخواهیم این را به صورت اصل بیان کنیم باید بگوییم که: هر قرائت صامت متن ادبی صورت مبدلی از تأویل شفاهی است. و اصول فهم دخیل در تأویل شفاهی خوب برای کل تأویل ادبی نیز به کاربرده می‌شود. نقد ادبی برای این که «فعلی تواناساز» باشد باید تا اندازه‌ای ضعف و ناتوانی کلام مکتوب را جبران کند و ابعاد سخن را به اثر بازگرداند. این پرسش را ملاحظه کنید، آیا ناقد ادبی در مواجهه با از برخوانی شفاهی غزلی اجرای تأویلی متفاوتی به دست نخواهد داد تا در مواجهه با آن به صورت مکتوب؟ اگر آن تأویل شفاهی در واقع مقایسه‌ای با اجرای خیالی خودش بود، در عمل، تأویل رقیبی عرضه نمی‌کرد؟ اگر آن تأویل به صورت مکتوب می‌بود، کلمات مکتوب دیگری را نمی‌جُست (که به همین سان ناتوان، اما محتوای غیرسمعی و بصری و مفهومی اصلی آن‌ها باقی بود) تا جایگزین آنچه با صدای کلمات از میان رفته بود سازد؟ آیا او به معنایی آنچه را تأویل شفاهی خوب به وسیله‌ی صدای محض تأمین می‌کند فراهم نخواهد کرد؟

رسم مألوف، به ویژه در «جنبش نقد نوین»، این است که متن را بدون استعانت از داده‌های زندگینامه‌ای و تاریخی یا زمینه‌ی روان‌شناختی بنفسه گویا بینگارند. «هستی» خود متن در تک تک کلمات نهفته است، یعنی در ترتیب آن‌ها و معانی آن‌ها و در معانی اثر به منزله‌ی موجودی از نوعی خاص. اگر چنین است که ناقد متتهای سعی خود را می‌کند که هستی اثر را تصاحب نکند بلکه تسلیم آن شود (و این همان چیزی است که باید باشد)، پس چه کسی زبان مشارالیه در کلمات مکتوب را جبران می‌کند؟ وقتی که ناقد عناصر مفهومی بیرونی (ابزارش) را در نظر می‌آورد (صوری باشند یا مادی)، بافت معناداری نمی‌سازد («دور هرمنوتیکی») که از درون آن اجرای شفاهی مناسب‌تری سر بر می‌آورد، ولو در کسوت قرائت صامت عمیقاً تأویلی‌تری؟ این امر نیت ناقد وابسته به جنبش نقد نوین برای حفظ یکپارچگی خود هستی اثر از «بدعت تلخیص» [heresy of paraphrase] را همچنان برآورده

می‌سازد، زیرا او برای توانا کردن خود متن به سخن گفتن کار می‌کند. ناقد وابسته به جنبش نقد نوین، به این دلیل، بی‌شک موافقت خواهد کرد که نقد حقیقتاً «تواناساز» نقدی است که مقصود خود را قرائت شفاهی مناسب‌تری از خود متن قرار داده است، لذا متن باز می‌تواند به مثابه‌ی رویداد شفاهی معناداری در زمان وجود بیابد، یعنی هستی که ماهیت و تمامیت حقیقی آن می‌تواند در پیش‌رو جلوه کند.

تأویل شفاهی به نقد ادبی کمک می‌کند تا مقصود باطنی‌اش را به یاد آورد، آن‌گاه که (به شیوه‌ای آگاهانه‌تر) «هستی» اثر را چیزی مفهومی و ایستا تعریف نمی‌کند، یا به عبارت دیگر «ماهیت» بی‌زمانی که در مقام مفهومی بیان شده به صورت کلمه به شیء بدل شده است، بلکه آن را هستی تعریف می‌کند که قدرت هستی‌اش، یعنی رویداد شفاهی در زمان را تحقق می‌بخشد. این کلمه باید ختم کلمه باشد (یعنی کلمه‌ای مفهومی و بصری) و بدل به «واقع» شود؛ هستی اثر ادبی «واقع‌ی کلمه» است که در اجرای شفاهی روی می‌دهد.^۷ نقد ادبی وافی و کافی به سوی تأویل شفاهی آن اثری حرکت می‌کند که توجّه خود را معطوف به آن کرده است. در «خودمختاری هستی» اثر ادبی هیچ چیزی وجود ندارد که با این اصل در تناقض قرار گیرد؛ بلکه به عکس، خودمختاری وجود اثر با آن هماهنگی می‌یابد.^۸

قدرت کلام شفاهی از این‌رو نیز پرمعناست که مسیحیت دینی مبتنی بر متن است. هم پولس رسول و هم لوتر به خاطر این گفته مشهورند که رستگاری از راه گوش‌ها حاصل می‌شود. رساله‌های پولس رسول برای این نوشته شدند که با صدای بلند خوانده شوند و نه به طور صامت. باید به یاد آوریم که قرائت سریع و صامت پدیداری از آن دوره‌ی جدید است که صنعت چاپ پدید آورده است. عصر سرعت‌مدار ما حتی از «تندخوانی» مهارت ساخته است؛ ما در کودکی رنج بسیاری را متحمل می‌شویم تا خُرد کردن حروف نیمه مصوت کلمات را بیاموزیم، ولی این کار در قرون اولیه کاملاً عادی بود. قدیس اوگوستین می‌گوید که این آن طرزى بود که او با آن می‌خواند. علم کلام مسیحی باید به یاد آورد که مقصود از «کلمه‌ی خدا»

۷. در این جا عمداً از واژگان مأنوس «واقع‌ی کلام» در علم کلام استفاده کرده‌ام؛ رجوع شود به: WF، ص 295 حاشیه، 313، 19-318 و سایر مواضع.

۸. برخی نظریه‌های جدید تأویل شفاهی در جهت تمرکز بر واقع‌ی کلمه حرکت می‌کنند؛ رجوع شود به: Don Geiger, *The Sound, Sense, and Performance of Literature*.

در علم کلام بحث کلامی از کلمه‌ی مکتوب خدا نیست بلکه بحث کلامی از کلمه‌ی ملفوظ خداست، کلمه‌ی خدایی که هرکس در «واقعه‌ی زبانی» کلمات ملفوظ با آن مواجه می‌شود. کتب مقدس (به ویژه در علم کلام بولتمانی) kerygma [خبر، پیام، بشارت] هستند، خبری که باید ابلاغ شود. [یقیناً، وظیفه‌ی علم کلام توضیح کلمه‌ی خدا در زبان و متن و زمینه‌ی هر عصر است، اما همچنین باید کلمه‌ی خدا را با واژگان آن عصر بیان و ابلاغ کند. کوشش در انتشار وسیع کتاب مقدس چاپی، اگر کتاب مقدس در درجه‌ی نخست معاهده یا سند حقوقی یا تبیین مفهومی جهان انگاشته شود، نقض غرض خواهد بود. زبان کتاب مقدس در ظرفی کلاً متفاوت با کتاب راهنما برای ساختن چیزی یا برگه‌ای حاوی اطلاع عمل می‌کند. «اطلاع» کلمه‌ای پر معناست و به استفاده از زبانی متفاوت با زبان موجود در کتاب مقدس اشاره می‌کند. رجوع اطلاع به قوه‌ی عاقله است و نه به کل شخصیت انسان؛ برای فهم اطلاع نباید تجربه‌ی شخصی مان را فرا بخوانیم یا خودمان را به مخاطره بیندازیم، البته قرائت صامت اطلاع نیز زبان چندانی به اطلاع نمی‌رساند. اما کتاب مقدس اطلاع نیست؛ خبر است و «ابلاغ» و بدین منظور که با صدای بلند خوانده شود و نیز بدین منظور که شنیده شود. کتاب مقدس مجموعه‌ای از اصول علمی نیست؛ واقعیتی است از طوری متفاوت با طور حقیقت علمی. واقعیتی است که باید همچون قصه‌ای تاریخی فهمیده شود، رویدادی است که باید شنیده شود. اصل علمی است و رویداد تاریخی است. عقلانی بودن اصل عقلانی بودن واقعه نیست. ادبیات و علم کلام به معنای دقیق بیشتر رشته‌های «تاریخی» اند تا «علمی». ۹ اعمال تأویلی متناسب با علم متفاوت است با اعمال تأویلی متناسب با رویدادهای تاریخی یا با رویدادهایی که علم کلام یا ادبیات می‌کوشند بفهمند.)

ملاحظه‌ی حاضر در باب نخستین وجه معنا در استعمال قدیم «هرمینوین» - تأویل به معنای «گفتن» و «بیان کردن» - به اظهار برخی عناصر بنیادی تأویل، هم از جنبه‌ی ادبی و هم از جنبه‌ی کلامی، انجامیده است. و همچنین ما را به صورت آغازین و وظیفه‌ی زبان به منزله‌ی صدایی زنده که با قدرت اظهار پُر معنا پر شده است بازپس برده است. زبان، چون از لاوجود پدید می‌آید، علامت نیست بلکه

صداست. زیان هنگامی که به تصاویر بصری فروکاسته می‌شود - جهان صامت فضا - مقداری از قدرت بیانیش (و لذا معنایش) را از دست می‌دهد. بنابراین علم کلام و تأویل ادبی باید نوشته را دوباره به کلام تغییر دهند. اصول فهم، اصولی که این تغییر را میسر می‌سازد، سازنده‌ی بحث اصلی نظریه‌ی هرمنوتیکی جدید است.

«هرمنوتیین» به معنای «توضیح دادن»

وجه دوم معنا در «هرمنوتیین» «توضیح دادن» است. تأویل به معنای تبیین برجسته‌ی استدلالی فهم تأکید می‌کند و بیشتر به ابعاد تبیینی تأویل اشاره می‌کند تا به ابعاد بیانی آن. کلمات، پیش از هر چیز، صرفاً چیزی را نمی‌گویند (گرچه این کار را نیز می‌کنند و این نخستین حرکت تأویل است)؛ آن‌ها چیزی را توضیح می‌دهند، آن را عقلانی می‌کنند، آن را روشن می‌سازند. کسی شاید موقعیتی را بیان کند بی آن‌که آن را توضیح دهد؛ بیان کردن آن تأویل است، اما توضیح دادن آن نیز صورتی از «تأویل» است. اکنون به ملاحظه‌ی برخی ابعاد این دومین و آشکارترین صورت تأویل و اهمیت جدید آن‌ها می‌پردازیم.

خبرهای غیبی پیشگوی دلفی متنی از قبل موجود را تأویل نمی‌کرد؛ آن‌ها «تأویلات» موقعیتی بودند. (این اخبار خود محتاج تأویل بودند). آن‌ها چیزی را به بیان در می‌آوردند (نخستین و اولی‌ترین وجه معنا)، اما آنچه آن‌ها به بیان در می‌آوردند در عین حال تبیین چیزی نیز بود، چیزی که قبلاً تبیین نشده بود. آن‌ها «معنا»ی موقعیتی را در بیان لفظی می‌آوردند؛ آن‌ها آن را توضیح می‌دادند، گاهی با کلماتی که به همان اندازه که آشکار بودند پوشیده نیز بودند. آن‌ها با کلمات چیزی درباره‌ی آن موقعیت و درباره‌ی واقعیت می‌گفتند. معنا در سبک یا طرز گفتن پنهان نشده بود؛ ملاحظه‌ی اصلی این نبود. بلکه آن سخن بدین معنا تبیین بود که چیزی می‌گفت درباره‌ی چیز دیگری. بدین ترتیب با این که پیشگویان به یک معنا صرفاً می‌گفتند یا اعلام می‌کردند، در مقام تبیین، آن‌ها به سوی سویی دوم تأویل حرکت می‌کردند و آن عبارت بود از: توضیح یا روشن کردن چیزی.

در رساله‌ی باری ارمیناس / *Peri hermēneias* [= فی العبارة] ارسطو، تأویل به «تعبیر لفظی» [enunciation، یا عبارت] تعریف می‌شود. چنین تعریفی وجه نخست معنای «گفتن» یا «اعلام کردن» را در بردارد. ولی اگر بیشتر در متن عمیق شویم،

به طوری که شاید اکنون خوانندگان انگلیسی زبان به لطف ترجمه‌ی اخیر این متن به همراه شرح مبسوط قدیس توماس بتوانند انجام دهند،^{۱۰} می‌بینیم که وجه دوم را نیز شاید بتوان به کار برد.

ارسطو از «هرمینیا» برای اشاره به عمل ذهن در ساختن گزاره‌هایی که باید با صدق یا کذب شیء مرتبط باشد استفاده می‌کند. در این معنا، «تأویل» عمل ابتدایی عقل در بیان صریح و روشن حکمی صادق درباره‌ی شیء است. دعا و امر و پرسش یا جمله‌ای تنفرآمیز، از نظر ارسطو، گزاره نیست بلکه برگرفته از گزاره است؛ صورت ثانوی جمله است که برای موقعیتی به کار می‌رود که عقل ابتدا به صورت جمله درک کرده است. (از نظر ارسطو، عقل معمولاً معنا را به صورت جمله درک می‌کند.) گزاره یا عبارت اصلی، «این درخت قهوه‌ای است»، مقدم است بر هر گزاره‌ای که آرزوی آن یا استفاده از آن را بیان می‌کند. بنابراین «تأویلات» یا «عبارات» گزاره‌هایی نیستند که استفاده‌ای متوجه آن‌ها باشد. به طوری که در مورد دعا یا امر چنین است. بلکه گزاره‌ها دقیقاً درباره‌ی چیزی هستند که صادق یا کاذب است. ارسطو «تأویلات» [= عبارات] را «کلامی» تعریف می‌کند «که در آن [احتمال] صدق و کذب هست» (17a2). یک نتیجه‌ی این تعریف از تأویل آن است که هم خطابه و هم بوطیقا از میدان بحث این رساله در باب تأویل بیرون‌اند، زیرا مقصود از این دو صناعت به حرکت درآوردن مستمع است (17a5).

از نظر ارسطو، تعبیر لفظی (عبارت / تأویل) را نباید با منطق اشتباه کرد، زیرا منطق از مقایسه‌ی گزاره‌های اعلام شده نتیجه می‌شود. تعبیر لفظی بیان صریح و روشن خود گزاره‌هاست، نه عمل استدلال از معلوم به مجهول. ارسطو به طور کلی اعمال اصلی عقل را تقسیم می‌کند به (۱) فهم اشیاء بسیط، (۲) اعمال ترکیب و تقسیم، (۳) عمل استدلال از معلوم به مجهول. تعبیر لفظی، به طوری که در باری ارمیناس / فی العبارة از آن بحث می‌شود، فقط با عمل دوم مرتبط است: عمل سازنده و تقسیمی تشکیل گزاره‌هایی که در آن‌ها [احتمال] صدق یا کذب هست. پس تعبیر لفظی نه منطق است و نه خطابه و نه بوطیقا، بلکه بنیادی‌تر است و تعبیر لفظی یا اعلام صدق (یا کذب) چیزی به صورت گزاره است.

اما از این قید که برای تعریف مشخص تأویل نیز پرثمر است چه کاری ساخته

۱۰. رجوع شود به: پیش‌تر، یادداشت ۱.

است؟ اولاً، مهم است که تعبیر لفظی «فهم اشیاء بسیط» نیست بلکه با اعمالی سروکار دارد که متضمن تشکیل گزاره‌ای صادق است. تعبیر لفظی در ساحت زبان عمل می‌کند و با این همه منطقی نیست؛ تعبیر لفظی به حقیقت شیء دست می‌یابد و آن را در گزاره مجسم می‌کند. غایت [telos] این عمل به حرکت در آوردن عواطف (بوطیقا) یا پدید آوردن کنش سیاسی (خطابه) نیست بلکه به فهم در آوردن گزاره است.

تعبیر لفظی، به دلیل برآمدن در پی بیان حقیقت شیء در قضیه، متعلق به اعمال والاتر و مجزدرتر ذهن است و بیشتر نظری است تا عملی؛ تعبیر لفظی یا عبارت بیشتر با صدق و کذب مرتبط است تا فایده. آیا این بیشتر وجه نخست معنای «هرمنوین» نیست تا وجه دوم معنای آن؟ بدین معنی که، این بیشتر بیان کردن یا گفتن نیست تا توضیح دادن؟ شاید چنین باشد؛ اما می‌باید توجه کرد که این بیان کردن باید با سبک انجام گرفته باشد و این گفتن تقریباً عملی الهی بود، یعنی بیشتر اعلام کلام خدا بود تا کلام عقل. از نظر ارسطو، تعبیر لفظی پیام یا خبری از حضرت باری تعالی نیست بلکه عمل نفس ناطقه [the rational intellect] است. و از این حیث بی‌آن‌که قابل درک باشد با تغییر تدریجی به تبیین آغاز می‌شود. و تبیین نیز عبارت است از ترکیب و تقسیم برای یافتن صدق گزاره؛ تبیین، در مقام گفتن همچنان گزاره انگاشته می‌شود، عنصر عقلی خود را اظهار می‌کند و حقیقت ایستا می‌شود و جنبه‌ی اطلاع‌رسانی می‌یابد؛ پس تبیین گزاره‌ای است درباره‌ی شیئی که مطابق با ذات و ماهیت آن است. حقیقت یا صدق نیز به معنای «مطابقت» است و گفتن «گزاره»؛ و بدین‌سان به طرزی غیر قابل درک، حقیقت «رویداد» در حقیقت ایستای اصول و گزاره‌ها بی‌رنگ شده است.

با این همه حق با ارسطو بود که سویی‌ی تأویل را پیش‌تر از اعمال تحلیل منطقی قرار داد. این امر توجه را به خطایی در تفکر جدید جلب می‌کند، تفکری که می‌خواهد تأویل را به طور خود به خودی در سویی‌ی تحلیل منطقی با سرعت بسیار ثابت و استوار کند. اعمال منطقی نیز تأویل‌اند، لیکن باید به خاطر داشت که «تأویل» بنیادی‌تر و مقدم‌تر است. محض نمونه، دانشمند کارش را در تحلیل داده‌های مفروض تأویل می‌خواند؛ این نیز درست خواهد بود که مشاهده‌اش از داده‌ها را نیز تأویل بنامد. تأویل حتی در آن سویی‌ای که داده‌ها به گزاره تبدیل می‌شوند نیز رخ داده است. به همین‌سان، ناقد ادبی نیز تحلیلش از اثر را تأویل می‌نامد، این نیز

صحیح خواهد بود که نحوه‌ی مشاهده‌ی خود اثر را نیز تأویل بنامد. اما آن «فهم»ی که مبنای تأویل شمرده می‌شود خود هنوز شکل‌دهنده و مشروط‌کننده‌ی تأویل است، یعنی تأویلی ابتدایی است، اما تأویلی است که می‌تواند همه چیز را متفاوت بسازد، چون صحنه را برای تأویل بعدی آماده می‌کند. حتی هنگامی که تأویل‌کننده‌ی ادبی به شعر روی می‌آورد و در نتیجه می‌گوید: «این شعر است؛ با این کار می‌خواهم آن را چنین و چنان بفهمم»، درواقع از قبل وظیفه‌اش را تأویل کرده است و مشاهده‌اش از شعر را بسط داده است.^{۱۱} و همچنین او با استفاده از روشش از قبل معنای موضوع عین را شکل داده است. درحقیقت، روش و عین مورد مشاهده از یکدیگر جدایی‌ناپذیر است، چرا که روش از قبل آنچه را می‌خواهیم ببینیم محدود کرده است، یعنی به ما گفته است که عین در مقام عین چیست. به همین دلیل، هر روشی از قبل تأویل محسوب می‌شود؛ به هر تقدیر این روش فقط و فقط تأویل است و عین مورد مشاهده، اگر با روش متفاوتی نگریسته شود، عین متفاوتی خواهد بود. پس تبیین باید در چارچوب تبیین یا تأویل اساسی‌تری ملاحظه شود، یعنی آن تأویلی که حتی در نحوه‌ی روی آوردن به عین روی می‌دهد. تبیین یقیناً به ابزارهای تحلیل عینی تکیه می‌کند، اما گزینش ابزارهای مناسب هنوز نیز تأویل و وظیفه‌ی فهم است. تحلیل تأویل است و احساس محتاج به تحلیل نیز تأویل است. پس تحلیل در واقع تأویل ابتدایی نیست بلکه صورتی مشتق از آن است و ابتدا صحنه را با یک تأویل اساسی و ابتدایی آماده می‌سازد، حتی قبل از این که کار با داده‌ها آغاز شود. و متأسفانه این امر در مورد «تحلیل اخبار» که وقایع روزانه را تأویل و تفسیر می‌کند نیز همان قدر صادق است که در مورد تحلیل علمی در آزمایشگاه یا تحلیل ادبی در کلاس درس. فرع بودن منطق از آن جاست که منطق وابسته به قضایایی است که کاملاً روشن است و فرع بودن تبیین یا تحلیل به طور مشخص بسیار آشکار نیست، اما بی‌شک واقعی است.

در عهد جدید، انجیل لوقا، باب ۲۴، آیات ۲۵-۲۷، از کلمه‌ی «هرمینوین» استفاده‌ی جالب توجهی می‌شود، عیسی که از گور برخاسته است میان مردم می‌آید:

۱۱. این ضعیفی است نهفته در ذات نقد نوع، محض نمونه، درباره‌ی تراژدی. برای خرده‌گیری‌های موجود درباره‌ی چنین نقدی، به طوری که برای آثار آیسخولوس به کار رفته، رجوع شود به: ه. د. ف. کیتو، *Form and Meaning in Drama* و همچنین کتاب تازه‌تر او با نام *Poiesis*.

او به ایشان گفت، «ای بی فهمان و سست دلان از ایمان آوردن به آنچه انبیاء گفته اند* آیا نمی بایست که مسیح این زحمات را ببیند تا به جلال خود برسد؟»* پس از موسی و سایر انبیاء شروع کرده اخبار خود را در تمام کتب برای ایشان شرح [diernēusen] فرمود.

توجه کنید که مسیح به قوای عقلی آن ها متوسل می شود: «آیا نمی بایست ...؟» پس او معنای متون را با قراردادن آن ها در چارچوب رنج و محنت رهایی بخش خود و با قرار دادن آن رنج و محنت در چارچوب اخبار عهد عتیق می گشاید. گرچه استفاده ی عهد جدید از عهد عتیق فی نفسه بسیار جالب توجه است، این مسئله ی کلامی را کنار می گذاریم و می پرسیم که این مثال دوباره ی تأویل به مثابه ی تبیین حاکی از چه معنایی است. این نقل قول مثال بارز تبیین است، زیرا عیسی کاری بیش از تکرار یا اظهار دوباره ی صرف متون کهن تر انجام داده بود؛ او آن ها را شرح کرده بود و به وسیله ی آن ها خودش را نیز. در این جا تأویل متضمن آوردن عاملی خارجی، یعنی مسیح، برای تأکید بر «معنای» متون کهن تر است. و فقط با حضور این عامل است که متون معنادار می شود. از سوی دیگر، مسیح در پی نشان دادن این است که فقط با استعانت از این متون کفاره ی او معنادار می شود، چون کفاره ی او تحقق تاریخی مسیح موعود است.

اما این نکته از حیث هرمنوتیکی به چه چیزی اشاره می کند؟ این نکته اشاره می کند که معنا امری وابسته به متن است؛ طرز تبیین است که میدان فهم را آماده می کند. فقط در متنی مشخص است که واقعه ای معنادار است. وانگهی، مسیح در مربوط کردن مرگش با امیدهای موجود برای مسیح موعود، این واقعه ی تاریخی را با امیدها و نیات شخصی مستمعان مربوط می کند. و بدین ترتیب معناداری [significance] یا پرمعنایی او به صورت معناداری منجیبی شخصی و تاریخی درمی آید. معناداری عبارت است از نسبت داشتن با طرح ها و نیات خود مستمع، معناداری چیزی نیست که عیسی در خودش داشته باشد، یعنی چیزی باشد در بیرون از تاریخ و بیرون از نسبتی با مستمعان او. شاید بگوییم که عین بدون نسبت داشتن با کسی دارای معنا نیست و همین نسبت داشتن است که تعیین کننده ی معناست. سخن گفتن از عین قطع نظر از فاعل شناسنده خطایی مفهومی است که برخاسته از داشتن مفهومی واقع گرایانه و نامناسب از ادراک و جهان است؛ اما حتی با مسلّم گرفتن این مفهوم نیز، سخن گفتن از معنا و معناداری قطع نظر از فاعل های شناسنده

معنایی می‌یابد؟ متکلمان راغب‌اند که بر جنبه‌ی pronobis (برای ما) مسیح تأکید کنند؛ اما می‌توان گفت که در اصل هر تبیینی «برای ما»ست و هر تأویل تبیینی در آن چیزهایی که تبیین متوجه آن‌هاست نیات و مقاصدی برای شخص خواستار تبیین در نظر می‌گیرد.

این نکته به تعبیر دیگر چنین بیان می‌شود: تأویل تبیینی ما را آگاه می‌سازد که تبیین در بطن متن صورت می‌گیرد، یعنی «مبتنی بر افق» است. تأویل باید در افقی صورت گیرد که وجود معانی و نیات در آن از قبل مسلم است. در علم هرمنوتیک، این حیطه‌ی مسلم فهم پیش‌فهم نامیده شده است. شاید پرسشی از این نوع پرثمر باشد که چه پیش‌فهمی لازم است تا متن «مفروضی» فهمیده شود. عیسی آن عنصری را که مستمعانش برای فهم متون نبوی لازم داشتند فراهم کرد و این لازمه‌ی تبیین بود. با وجود این، او قبل از آن‌که بتواند خودش را برای مستمعانش شرح دهد باید پیش‌فهمی از آنچه نبوت بود و آنچه را نبوت می‌توانست برای آن‌ها معنی بدهد مسلم می‌گرفت. می‌باید پرسید چه افقی از تأویل متنی ادبی بزرگی را مسکون می‌سازد و سپس نیز چگونه تأویل افق جهان نیات و امیدها و پیش‌تأویل‌های خود فرد به آن مربوط می‌شود. این ادغام شدن دو افق باید عنصری اساسی در هر تأویل تبیینی ملاحظه شود.

به طوری که قبلاً بدان اشاره شد، صورتی از تأویل ادبی که غایت خود را کامل‌ترین تأویل شفاهی ممکن قرار می‌دهد هنوز از ابعاد تبیینی تأویل غفلت می‌کند. ابتدا چنین نیست، شکل دادن افقی که فهم از آن برمی‌خیزد مبنای تأویل شفاهی حقیقتاً تفاهم‌آمیز است. (می‌باید به خاطر داشت که تأویل شفاهی همان چیزی است که ما همه در ضمن قرائت متن انجام می‌دهیم و می‌کوشیم تفاوت‌های معنای آن را برسانیم؛ البته لازم نیست که این کار در حضور عموم یا با صدای بلند باشد.) تأویل‌کننده برای «اجرای متن باید آن را «بفهمد»، بنابراین او قبل از آن‌که بتواند به افق معنای آن وارد شود باید موضوع و موقعیت را از پیش بفهمد. او فقط وقتی می‌تواند به حلقه‌ی جادویی افق آن قدم گذارد که بتواند معنای آن را بفهمد. و این همان «دور هرمنوتیکی» اسرارآمیزی است که بدون آن معنای متن نمی‌تواند ظاهر شود. اما در این جا تناقضی هست. متن را چگونه می‌توان فهمید، وقتی که شرط فهم آن این است که قبلاً فهمیده شده باشد که آن متن درباره‌ی چیست؟ پاسخ

این است که تا اندازه‌ای با عملی دیالکتیکی فهمی مختصر برای فهمی نسبتاً بیشتر به کار می‌رود، مانند استفاده از خانه‌های جدول برای یافتن آنچه مورد نیاز است. اثر ادبی زمینه و چارچوبی برای به فهم درآمدن خودش فراهم می‌کند؛ اما مسئله‌ی بنیادی در علم هرمنوتیک این است که چگونه افق فرد می‌تواند با افق اثر وفق داده شود. داشتن نوعی پیش‌فهم از موضوع لازم است وگرنه هیچ تفاهمی روی نمی‌دهد. با این همه این فهم باید در فعل فهم دگرگون شود. وظیفه‌ی تأویل تبیینی در تأویل ادبی را می‌توان در این چارچوب و زمینه دید، یعنی کوششی برای تعیین مبانی موجود در «پیش‌فهم» متن.

دیدیم که پیچیدگی عمل تأویل و نحوه‌ی استوار شدن آن بر فهم با بررسی دو وجه نخست تأویل (گفتن و تبیین) آشکار می‌شود. تأویل در معنای گفتن تذکر است به ماهیت اجرایی قرائت؛ با این همه برای اجرای قرائت متنی ادبی، اجراکننده باید قبلاً آن را «بفهمد». و این مستلزم تبیین است؛ با این همه در این‌جا نیز تبیین بر پیش‌فهم استوار شده است، لذا اجراکننده قبل از هر تبیین معناداری باید در افق موضوع و موقعیت وارد شود. او باید متن را با فهم خودش و فهم خودش را با متن درک کند. موضع او در این مواجهه، پیش‌فهمی از موضوع و موقعیتی است که باید به فهم آن برسد؛ به عبارت دیگر، یکی شدن افق فهم او با افق فهمی که در متن با آن مواجه می‌شود، و این همان پیچیدگی پویای تأویل است. و همین است «مسئله‌ی هرمنوتیکی».

ملاحظه‌ی نکات لازمی که پیش‌تر در باب مسئله‌ی تأویل ذکر شد، به طوری که شاید برخی گمان کنند، عقب نشستن به «تلقی روان‌شناختی یا پسیکولوژیسم» نیست. زیرا همین منظری که در آن اتهام «تلقی روان‌شناختی» و نگرش ضدّ تلقی روان‌شناختی (پیش‌فرض مندرج در این اتهام) معنایی دارد در همان ابتدا جدایی و انزوای موضوع شناسایی را فرض می‌گیرد و سپس با نظری تحقیرآمیز به واکنش «فاعل شناسایی» می‌نگرد و آن را در قلمرو غیرعینی «احساسات» قرار می‌دهد. اما بحثی که در این‌جا ارائه شد با احساسات مربوط نیست بلکه با ساختار و پویایی‌های فهم مربوط است: شرایطی که تحت آن‌ها معنا می‌تواند در عمل متقابل خواننده با متن پدید آید و بدین طریق است که هر تحلیلی متضمن تعریفی قبلاً شکل گرفته از

موقعیت است. در چارچوب چنین ملاحظات است که صائب بودن نظر ژرژ گوریچ عیان می‌شود، یعنی این نظر که عین مورد مشاهده و روش را هرگز نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد.^{۱۲} و البته این حقیقتی است بیگانه با شیوه‌ی نگریستن واقع‌گرایانه.

«هرمینوین» به معنای «ترجمه کردن»

دلالت‌های ضمنی بُعد سوم معنای «هرمینوین» تقریباً به اندازه‌ی دو بُعد نخست آن برای علم هرمنوتیک و نظریه‌ی تأویل ادبی فکر برانگیز است. «تأویل کردن [to interpret]» در این بُعد به معنای «ترجمه کردن» یا «برگرداندن» است. وقتی که متن به زبان خود خواننده است شاید تصادم میان جهان متن و جهان خواننده‌ی آن از نظر دور بماند. اما وقتی که متن به زبانی بیگانه است از اختلاف منظرها و افق‌ها دیگر نمی‌توان غفلت کرد. با این همه، به طوری که خواهیم دید، مسائل مترجم زبان از حیث ساختار متفاوت با مسائل ناقد ادبی نیستند که با آثاری نوشته به زبان خودش کار می‌کند. به هر تقدیر، این مسائل ما را قادر می‌سازند تا موقعیت موجود در هر تأویل متن را به گونه‌ای روشن‌تر ببینیم.

ترجمه صورت خاصی از عمل اساسی تأویل برای «به فهم درآوردن» است. در این مورد، آنچه را خارجی و بیگانه یا نامفهوم است در ظرف زبان خودمان می‌ریزیم. مترجم مانند خدای اساطیری، هرمس، میان یک جهان و جهانی دیگر واسطه می‌شود. فعل ترجمه کاری صرفاً ماشینی برای برابری نیست، نگاهی به محصولات چرند ماشین‌های ترجمه نیز این امر را روشن می‌کند، زیرا مترجم میان دو جهان متفاوت واسطه می‌شود. ترجمه ما را از این امر آگاه می‌سازد که خود زبان مشتمل بر تأویلی فراگیر از جهان است، و لذا مترجم حتی نسبت به آن باید حساس باشد چون او الفاظ منفرد را ترجمه می‌کند. ترجمه فقط به‌طور کامل‌تری ما را آگاه می‌سازد که کلمات چگونه نگرش ما به جهان و حتی ادراکات ما از آن را شکل می‌دهند. پس واضح است که زبان مخزن تجربه‌ی فرهنگی است و ما در این واسطه وجود داریم و با آن زندگی می‌کنیم و از طریق دیدگان آن می‌بینیم.

ترجمه‌ی کتاب مقدس مثال خوبی است برای مسائل ترجمه به طور کلی.^{۱۳}

12. Georges Gurvitch, *Dialectique et sociologie*.

13. Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*.

کتاب مقدس از جهانی به نزد ما می‌آید که از حیث زمان و مکان و زبان با ما فاصله دارد، جهانی غریب است که باید از آن پرسش کنیم (و جهانی که از ما می‌پرسد). افق جهان فهم ما تا چه اندازه باید با افق فهم موجود در این متن تلاقی کند و یکی شود. وسیله‌ی دیدن ما فقط از طریق زبان واسطه‌ی دیدن آنچه هست نشده بلکه از طریق تاریخ نیز واسطه شده است (دوهزار سال فاصله‌ی زمانی)، بنابراین عهد جدید باید با کلماتی بیان شود که کلمات جهان ماست. ما چگونه امید به فهم رویدادهایی داریم که اساساً در متنی متفاوت با متن شهر دنیوی جدید، وسایل ارتباط جمعی، خصومت جهانی، سلاح‌های اتمی و بمب‌های شیمیایی و ناپالم و جنگ میکروبی روی داده‌اند؟ آیا در حفظ الفاظ عهد جدید خواهیم کوشید، یا ارائه‌ی آنچه معادل آن در عصر جدید خواهد بود؟ محض نمونه، یوجین نایدا در کتابش در باب علم ترجمه مثال عبارت مشهور پولس رسول را ذکر می‌کند که: «و یکدیگر را به بوسه‌ی مقدّسانه سلام نمایید» [رساله‌ی پولس رسول به رومیان، باب ۱۶، آیه ۱۶]. اما بوسیدن شیوه‌ی مرسوم سلام گفتن در روزگار عهد جدید بود و امروز چنین نیست. پس آیا ترجمه‌ی قرن بیستمی آن چنین خواهد بود که «یکدیگر را با فشردن صمیمانه‌ی دست سلام گوید»؟

به هر تقدیر، این مثال مسئله‌ی کوچکی را مطرح می‌کند که باید با پرسش عمیق‌تری در باب چگونگی تصادم کلّ جهان‌بینی روزگار عهد جدید با جهان‌بینی جدید «علمی» یا جهان‌بینی برآمده از خداباوری [خداپرستی منهای دین و معتقد به برکناری خدا از عالم در دوره‌ی اخیر / post-deistic] مقایسه شود. این مسئله دقیقاً همان مسئله‌ای است که متکلم آلمانی رودلف بولتمان کوشید با طرح نظریه‌ی بحث‌انگیز اسطوره‌زدایی با آن مواجه شود. بولتمان توجه می‌کند که پیام کتاب مقدس در متن برداشتی جهان‌شناختی از عالم خوابیده است که در آن افلاک در بالا و زمین در وسط و جهان زیرین در زیر قرار گرفته است و این‌ها مراتب سه‌گانه‌ی عالم است. پاسخ او به این موقعیت آن است که پیام عهد جدید وابسته به جهان‌شناسی آن نیست، زیرا جهان‌شناسی آن فقط زمینه و متن پیامی است درباره‌ی اطاعت شخصی و دگرگون شدن به «انسانی نو». اسطوره‌زدایی کوششی است برای جدا کردن اصل پیام از «اساطیر» جهان‌شناختی که هیچ انسان متجدّی نمی‌تواند آن‌ها را باور کند. ارزش‌های کلامی اسطوره‌زدایی در مقام راه حلی برای این دوراهی تأویلی

هرچه باشد، خود این طرح به مسئله‌ای عمیق اشاره می‌کند و آن این است که عهد جدید را چگونه می‌خواهیم «بفهمیم»؟ چه چیزی است که می‌کوشیم بفهمیم؟ پیش از آن‌که عهد جدید بتواند به تأویل درآید چگونه می‌باید به طور کامل به جهان تاریخی تفکر و تجربه‌ی آن وارد شد؟ آیا اصلاً یافتن معادل‌هایی برای «فهم» عهد جدید ممکن است؟ آیا امکان دارد که جهان ما در طول قرنی چنان دگرگون شود که عهد جدید نامفهوم گردد؟ امروز نیز برای جوانانی که در محیط‌های شهری بار آمده‌اند فهمیدن اشعار هومر سخت است، چون لوازم ساده‌ی زندگی در عصر هومر – قایق‌ها، اسب‌ها، خیش‌ها، مشک‌ها – اغلب چیزهایی‌اند که آن‌ها را فقط در کتاب‌ها یا موزه‌ها دیده‌اند. البته این به معنای آن نیست که هومر به زودی کهنه خواهد شد بلکه به معنای آن است که کوشش برای فهم او دشوارتر می‌شود چون ما شیوه‌ی زندگی‌مان را ماشینی می‌کنیم.

اسطوره‌زدایی مسئله‌ای صرفاً کلامی نیست؛ این مسئله با اهمیتی کم‌تر، اما همچنان مهم، در کوشش برای فهم هر اثر بزرگی از دوران قدیم پیش می‌آید. علم کلام «خدا مرده است» امروز در واقع صورت دیگری از اسطوره‌زدایی است، اما این نکته مسئله‌ی فهم جدید از نمایشنامه‌های قدیم یونانی را نیز اندکی روشن‌تر می‌سازد، محض نمونه، چگونه می‌توانیم در نمایشنامه‌های سوفوکلس اصلاً معنایی برای خودمان احساس کنیم، اگر خدای مابعدطبیعی قدیم مرده است و خدای زنده‌ای که با انسان دارای نسبت‌های متقابلی است هنوز زاده نشده است؟ آیا نمایشنامه‌ی یونانی یادبودی است از خدای مرده یا مجموع خدایان؟ یا شاید همان‌طور که رالی [Raleigh] ناقد درباره‌ی بهشت گمشده گفته است «یادبود اندیشه‌های مرده» است؟ نمایشنامه‌ی یونانی چگونه به زبان دوره‌ی جدید ترجمه خواهد شد؟ یا مصطلحات قدیم چگونه فهمیده خواهند شد؟ آثار قدیم را چگونه می‌توان از این‌که کمدی‌های صرف اغلاط به نظر آیند حفظ کرد؟ گمان من بر این است که آنچه بسیاری از استادان ادبیات کهن انجام داده‌اند در واقع اسطوره‌زدایی است، چون آن‌ها از مناسبت اثر بر پایه‌ی معناداری جاودانی آن برای انسان دفاع می‌کنند.

اگر چنین است، این «معناداری انسانی» باید برای گوش‌های دوره‌ی جدید تأویل شود (مرحله‌ی تبیینی تأویل) و با انجام دادن این کار ما باید درباره‌ی این‌که چگونه چیزی پُر معناست روشن‌تر شویم. رویکردی در تأویل ادبی که بر احصای صور خیال

یک گونه یا گونه‌ای دیگر توجّه می‌کند، یا رویکردی که به «صورت یا فرم» اثر دقیق می‌شود، یا رویکردی که به تحلیل موضوعی اثر یا میانِ آثار می‌پردازد، در واقع از مسئله‌ی «معناداری» صرف‌نظر می‌کند. رویکردی به ادبیات که اثر را عینی جدا از فاعل‌های شناسنده می‌انگارد خود به خود و به آسانی از پرسش در باب آنچه سازنده‌ی معناداری انسانی اثر است اجتناب می‌کند. اما شاید نقد ادبی امریکا یک روز صبح از خواب برخیزد و کشف کند که چون خود را از این پرسش محروم کرده است که چگونه اثر بزرگی باید از طریق تأویل با انسان ربط بیابد، تمرین‌های برجسته‌اش در تحلیل صور خیال یا در تحلیل صوری و موضوعی برای آموزگاران ادبیات انگلیسی تبدیل به وقت‌گذرانی بی‌دلیلی شده است. تشریحات آن‌ها مقصود آن‌ها را زایل می‌کند، اگر ادبیات نیز مانند خدا بمیرد، «ادبیات مرده است»، چرا که تأویل‌کنندگان آن به شناختن ساختار و وظیفه‌ی خود مختار آن بیشتر علاقه‌مندند تا به حفظ زنده بودن و پرمعنا بودن آن برای انسان. ادبیات نیز می‌تواند بمیرد، از حسرت نداشتن نسبتی با درک خواننده. تأویل کلامی و ادبی یا امروز نیز برای انسان پرمعنایند و یا بی‌ارزش‌اند.

آموزگاران ادبیات باید بیشتر در «ترجمه» کارآزموده شوند تا در «تحلیل»؛ وظیفه‌ی آن‌ها این است که آنچه را معنای آن غریب و نامأنوس و مبهم است به چیزی معنادار تبدیل کنند که «به زبان ما سخن می‌گوید». مقصود از این امر «بالا بردن قدرت» ادبیات کهن و مضاطه‌گری آثار چاوسر با انگلیسی قرن بیستم نیست؛ مراد این است که مسئله‌ی مغایرت افق‌ها و گام برداشتن به سوی بحث از آن را تصدیق کنیم، نه این‌که آن را زیر قالی جارو کنیم و نگاه خود را به بازی‌های تحلیلی بدوزیم. جهان‌بینی مضمر در شعری یا پیش‌فرض قرار گرفته در آن و لذا لازمه‌ی فهم آن، نباید گونه‌ای مغالطه‌انگاشته شود که متعلق به نقد تاریخی گذشته‌ی دور است.

محض نمونه، پیش‌شرط بنیادی فهم ادیسه این است که از همان ابتدا تصدیق کنیم که اشیاء طبیعی زنده و دارای قصدند و عالم نیز تا جایی که چشم کار می‌کند از خاک و آب ساخته شده است و هر جریان طبیعی نیز نتیجه‌ی اراده‌ی موجودی ماورای طبیعی است و خدایان اربابانی مافوق انسانی‌اند با همه‌ی ضعف‌ها و نقص‌های موجودات بشری و با این همه موجوداتی‌اند که در سطحی برتر از قانون افتخارمدار قهرمان یونانی عمل می‌کنند. فقط با قدم گذاشتن به درون این جهانی که

دیگر برای ما واقعی نیست است که مردی با حيله گری های بی پایان مورد توجه ما قرار می گیرد، آن قهرمانی که بی پروا به کام مرگ قدم می گذارد، آن ریسنده ای که می تواند قصه ای باور کردنی بگوید تا الاهی حامی اش آتنا را (تقریباً) فریب دهد، آن جوینده ی خستگی ناپذیر شناخت ماجراجویانه که ادیسه نام دارد. نبوغ اریش اویرباخ [Erich Auerbach] در تحلیل هایی که از متن به دست می دهد (محض نمونه، در بحث از «زخم ادیسه») فقط در وفاداری و حساس بودن به شیوه ی نقل قصه نهفته نیست بلکه در تشخیص او از این امر نیز نهفته است که درک زیر بنای واقعیت کلید فهم است.^{۱۴} پس درک واقعیت و نحوه ی «هستی - در - جهان» که در اثر بازنموده شده باید کانون تأویل ادبی «تواناساز» باشد، مبنا برای قرائتی از اثر که می تواند دلالت سیر وقایع آن را برای انسان قابل درک کند (و درک شود). مابعدالطبیعه (تعریف واقعیت) و هستی شناسی (صفت هستی - در - جهان) موجود در اثر، مبنای تأویلی اند که فهم پرمعنا را ممکن می سازد.

پس ترجمه ما را از تصادم جهان فهم خود ما و جهانی که اثر در آن عمل می کند آگاه می سازد. با این که مانع زبانی این دو جهان فهم را قابل توجه تر می سازد، این دو جهان در هر تأویل اثر مکتوبی در زبان خود ما نیز موجود است و در حقیقت در هر «گفت و گو» یا همسخنی اصیلی، به ویژه میان دوتنی که تفاوت جغرافیایی جداکننده ی آن هاست، نیز دیده می شود. در ادبیات انگلیسی، حتی فاصله ای صدساله نوعی دگرگونی در زبان به وجود می آورد، لذا مسائل تأویل کردن آثار وردزورث و پوپ و میلتون و شکسپیر یا چاوسر متضمن تلاقی دو جهان متغایر تاریخی و زبانی است و البته برای امریکایی هایی که هیچگاه انگلستان را ندیده اند فاصله ی بیشتری نیز وجود دارد.

تلاش تخیل تاریخی و «ترجمه» اکنون نیازمند روبه رو شدن با جهان انگلستان وردزورث است که در مرز صنعتی شدن قرار گرفته است اما همچنان اساساً روستایی است. نگرستن به ایتالیای داتنه و قدم گذاشتن به آن جهان در فهم کمدی الاهی صرفاً امری مربوط به ترجمه ی زبانی نیست (گرچه زبان چیز بیشتری به ما می گوید)؛ بلکه امری است مربوط به ترجمه ی تاریخی. مسئله ی فهم حتی با بهترین ترجمه ی قابل تصور به زبان انگلیسی نیز همراه است و به مواجهه با افق متمایز

14. "Odysseus' Scar", *Mimesis*, pp. 1-20.

دیگری از فهم می‌انجامد که وجود انسان است. اسطوره‌زدایی تصدیق این مسئله در خصوص تأویل کتاب مقدس است؛ اما در اصل، به طوری که مورد توجه قرار گرفته است، اسطوره‌زدایی باید با هر قرائت اسناد تاریخی یا متون ادبی انجام گیرد، ولو آن‌که اسطوره‌زدایی در صدد ربودن اصل تأثیر آنی دراماتیک آن بر نیاید. در یک کلام، توضیح جهان‌بینی مضمّر در خود زبان و سپس، جهان‌بینی مضمّر در استفاده از زبان در اثر ادبی، تحدی بنیادی برای تأویل ادبی است.

علم هرمنوتیک دوره‌ی جدید در ترجمه و نظریه‌ی ترجمه ذخیره‌ی بزرگی برای کاوش «مسئله‌ی هرمنوتیکی» می‌یابد. در حقیقت، علم هرمنوتیک در نخستین مراحل تاریخی‌اش همواره متضمّن ترجمه از زبانی به زبان دیگر بود، چه به صورت علم هرمنوتیک لغوی عصر کهن و چه به صورت علم هرمنوتیک مربوط به کتاب مقدس. پدیدار ترجمه دقیقاً قلب علم هرمنوتیک است: در ترجمه آدمی با موقعیت اساسی مباحث هرمنوتیکی، یعنی به هم پیوستن معنای متن و کار کردن با ابزارهای نحوی و تاریخی و بقیه برای رمزگشایی متنی باستانی مواجه می‌شود. ولی این ابزارها، چنان که گفته‌ایم، فقط تشکّل‌های صریح عواملی‌اند که در هر مواجهه با متنی زبانی مندرج‌اند، حتی در زبان خودمان. همواره دو جهان وجود دارد. جهان متن و جهان خواننده و در نتیجه نیاز به هرمنس برای «ترجمه» از جهانی به جهان دیگر نیز وجود دارد.

این بحث که در خصوص اصل و منشأ «هرمنوین» و «هرمینیا» و وجوه سه‌گانه‌ی معنای آن‌ها در استعمال قدیم انجام گرفت به طور کلی در چارچوب مسئله‌ی هرمنوتیکی بود. و لذا در حکم مقدمه‌ای بود به برخی مسائل و مفاهیم اصلی علم هرمنوتیک که در فصول آینده با آن‌ها مواجه خواهید شد. تعاریف جدید علم هرمنوتیک اکنون بر یک وجه معنای آن تأکید می‌کند و اینک وجه دیگر این منبع غنی معنا در ریشه‌های یونانی کلمه‌ای جا می‌گیرد که لفظ «علم هرمنوتیک [hermeneutics]» از آن مشتق شده بود. میدان علم هرمنوتیک هم حقاً هریار به دلالت وجوه سه‌گانه‌ی معنا در تأویل باز می‌گردد: گفتن و توضیح دادن و ترجمه کردن.

شش تعریف جدید از علم هرمنوتیک

میدان علم هرمنوتیک به طوری که در عصر جدید به ظهور رسیده است دست کم به شش نحو نسبتاً متمایز تعریف می‌شود. این کلمه از همان ابتدا بر علم تأویل دلالت داشته است، به ویژه اصول تفسیر متن، اما میدان علم هرمنوتیک (تقریباً به ترتیب زمانی) بدین‌گونه معنی شده است: (۱) نظریه‌ی تفسیر کتاب مقدس؛ (۲) روش‌شناسی عام لغوی؛ (۳) علم هرگونه فهم زبانی؛ (۴) مبنای روش‌شناختی [علوم انسانی] Geisteswissenschaften؛ (۵) پدیدارشناسی وجود و پدیدارشناسی فهم وجودی؛ و (۶) نظام‌های تأویل، هم متذکرانه و هم بُت‌شکنانه [iconoclastic]، که برای رسیدن به معنای نهفته در زیر اسطوره‌ها و نمادها، مورد استفاده‌ی انسان قرار می‌گیرند.

هر یک از این تعاریف چیزی بیشتر از مرحله‌ای تاریخی است؛ هر یک از آن‌ها به «سویه» یا رویکرد مهمی به مسائل تأویل اشاره می‌کند. آن‌ها را شاید بتوان تأکیدی بر جنبه‌ی تفسیری کتاب مقدس، جنبه‌ی لغوی، جنبه‌ی علمی، جنبه‌ی مربوط به علوم انسانی، جنبه‌ی وجودی و جنبه‌ی فرهنگی نامید.^۱ هر یک از این تعاریف

۱. همه‌ی این صفات تا اندازه‌ای ناکافی و ناپسندنده؛ از آن‌ها صرفاً به طور بسیار آزمایشی و موقت برای اشاره به اختلاف در میان شش رویکرد متفاوت استفاده می‌کنم. علم هرمنوتیک «مربوط به کتاب مقدس» وجه بسیار متفاوتی دارد؛ در قرن هجدهم تنها شامل مکاتب نحوی و تاریخی و پارسامنشانه [pietistic] و دیگر مکاتب بود و تا عصر حاضر نیز به صورت چند جانبه ادامه داده شد. علم هرمنوتیک «لغوی» نیز در قرن هجدهم تحوّل پیچیده داشت. استفاده از صفت «علمی» برای اشاره به علم هرمنوتیک مورد نظر شلایرماخر تا اندازه‌ای گمراه‌کننده است و مقصود از آن فقط مطرح کردن کوشش او برای قرار دادن علم هرمنوتیک بر مبنایی کلی و نظام‌مند است. علم هرمنوتیک مربوط به علوم انسانی [geisteswissenschaftliche] اشاره است به طرح ديلتای، و بعید می‌نماید که تأکید بر صفت تاریخی در علم هرمنوتیک ديلتای مفید معنایی باشد. صفت «وجودی» بسط داده شده است تا هم اشاره باشد به برداشت هایدگر و هم برداشت گادامر از علم

نمودار موقفی اساسی است که از آن موقف علم هرمنوتیک دیده می‌شود؛ هر یک از این تعاریف روشنگر جنبه‌های مختلف ولیکن مشروع فعل تأویل و به ویژه تأویل متن است. و خود محتوای علم هرمنوتیک نیز خود باید با این تغییرات موقف دوباره شکل داده شود. شرح این شش مرحله‌ی تاریخی علم هرمنوتیک این نکته را روشن می‌کند و در حکم مقدمه‌ی تاریخی کوتاهی خواهد بود به تعریف علم هرمنوتیک.

علم هرمنوتیک به منزله‌ی نظریه‌ی تفسیر کتاب مقدس

قدیم‌ترین و محتملاً هنوز هم شایع‌ترین فهم از کلمه‌ی «هرمنوتیک» به اصول تأویل کتاب مقدس اشاره دارد. برای این تعریف توجیهی تاریخی هست، زیرا این کلمه دقیقاً هنگامی استفاده‌ی جدید یافت که نیاز برای کتاب‌هایی که قواعد تفسیر [exegesis] صحیح کتاب مقدس را مطرح می‌کردند پیش آمد. احتمالاً نخستین ظهور ثبت شده‌ی این کلمه در عنوان کتابی است از ی. ک. دانهایر که در ۱۶۵۴ منتشر شده است، با این مشخصات:^۲

J. C. Dannhauer, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*
[هرمنوتیک قدسی یا روش تأویل متون مقدس].

حتی از عنوان این کتاب نیز می‌توان استنباط کرد که علم هرمنوتیک از علم تفسیر از این حیث متمایز شده است که علم هرمنوتیک در حکم روش‌شناسی تأویل است. تمایز موجود میان شرح بالفعل (تفسیر) و قواعد و روش‌ها یا نظریه‌ی حاکم بر آن (علم هرمنوتیک) از زمان این نخستین استعمال مرسوم می‌شود و اساس تعریف علم هرمنوتیک هم در علم کلام و هم در اشاره به آثاری غیر از کتاب مقدس، هنگامی که این تعریف بعدها گسترده‌تر شد، باقی می‌ماند.

این لفظ، پس از انتشار کتاب دانهایر، ظاهراً تداول بیشتری یافت و این امر به ویژه در آلمان روی داد. محافل پروتستانی آلمان نیاز شدیدی را به داشتن کتاب‌های راهنما در زمینه‌ی تأویل حس کردند و این به جهت کمک به کشیشان پروتستان بود،

→ هرمنوتیک. و بالاخره، صفت «فرهنگ» نیز بعید است که بتواند گویای غنای مورد نظر ریکور از علم هرمنوتیک برای دستیابی به فلسفه‌ای کافی تر و متمرکز بر تأویل نمادها باشد. علم هرمنوتیک فقهی [juridical] نیز از قلم افناده است.

زیرا این کشیشان از توسل به حجیت کلیسای کاتولیک دست کشیده بودند تا در خصوص تأویل پرسش‌هایی را مطرح کنند. بدین ترتیب برای پروردن معیارهایی مستقل و پایدار برای تأویل کتاب مقدس انگیزه‌ی نیرومندی وجود داشت؛ و لذا میان سال‌های ۱۷۲۰ و ۱۸۲۰ کم‌تر سالی سپری شد که کتاب راهنمای هرمنوتیکی تازه‌ای برای کمک به کشیشان پروتستان منتشر نشود.^۳

استعمال کلمه‌ی "hermeneutics" در انگلستان و بعدها نیز در امریکا به تبعیت از گرایش عمومی برای اشاره به تفسیر کتاب مقدس به طور اخص بود. نخستین استفاده از این کلمه که فرهنگ انگلیسی آکسفورد ثبت کرده است به سال ۱۷۳۷ باز می‌گردد: «این‌گونه رفتار خودمانی با کتاب مقدس با هیچ یک از قواعد شناخته‌ی علم هرمنوتیک منصف و معتدل نیز پذیرفتنی نیست.»^۴ لانگ فلو، حدود یک قرن بعد، در *Hyperion* با برادر پرناردوس [Brother Bernardus] از «مقالات و اثر بزرگ [خودش] در باب علم هرمنوتیک کتاب مقدس» سخن می‌گوید.^۵

شایان ذکر است که استعمال این کلمه در زبان انگلیسی هنگامی برای اشاره به متون غیر مقدس تعمیم یافت که این متون مبهم بودند و لذا برای استنباط معنای مکنون آن‌ها به روش‌های خاصی نیاز بود. محض نمونه، اشاره به «شاگردی در نزد الاهی هرمنوتیک» در یک مورد (و. تیلور، ۱۸۰۷)^۶ متضمن چنین تأویلی است، چون «روش هرمنوتیک در باب معنای عمیق و مکنون» است (د. هانتز، در ترجمه‌ی *Historical Canon*، از Reuss، ۱۸۸۴).^۷ به همین‌گونه است گفته‌ی ادوارد برنت تایلور در فرهنگ بدوی (۱۸۷۱): «نه افسانه، نه تمثیل، نه لالایی، از علم هرمنوتیک نظریه‌پرداز مطلقاً اسطوره‌شناس در امان نیست.»^۸ پس این کلمه در استعمال انگلیسی می‌تواند به تأویل متنی غیر از کتاب مقدس اشاره کند، ولیکن در این موارد متن به طور کلی مبهم یا رمزی است و نیازمند نوع خاصی از تأویل است تا معنای

۳. رجوع شود به:

Ibid., 242; Heinrici, "Hermeneutik", *RPTK* VII, 719; and E. Dobschütz, "Interpretation", *ERE* VII, 390-95. 4. *V*, 243.

5. Henry Wadsworth Longfellow, *Prose Works*, II, 309.

هایپریون / *Hyperion* [در اساطیر یونانی، نام یکی از تیتان‌ها یا غول‌ها و پدر هلیوس] رمانسی منثور است و یکی از تنها دو اثر داستانی منثور لانگ فلو که او آرزو داشت باقی بماند.

6. *OED* V, 43.

7. *Ibid.*,

8. *Primitive Culture*, I, 319.

مکنون آن به دست آید. این تعریف عام‌تر در زبان انگلیسی تعریف علم هرمنوتیک به نظریه‌ی تفسیر کتاب مقدس را نیز حفظ کرده است.

با این‌که رواج لفظ "hermeneutics" فقط از قرن هفدهم به بعد است، عمل تفسیر متن و نظریه‌های تأویل - دینی، ادبی، حقوقی - به عهد باستان بازمی‌گردد. بدین ترتیب، هنگامی که این کلمه در اشاره به نظریه‌ی تفسیر پذیرفته شود، میدانی که آن شامل می‌شود به طور کلی به تفسیر کتاب مقدس تا عصر عهد عتیق به عقب بازمی‌گردد (می‌توان گفت به‌طور عطف به ماسبق)، یعنی هنگامی که قوانینی برای تأویل صحیح تورات وجود داشت.^۹ میان عهد جدید و عهد عتیق نسبت هرمنوتیکی مهمی وجود دارد، تا آن‌جا که عیسی با توجه به پیشگویی کتاب‌ها و شرایع انبیا خود را برای قوم یهود شرح می‌دهد. علمای عهد جدید می‌توانند در انجیل‌ها (به ویژه انجیل یوحنا)^{۱۰} و در رساله‌های پولس رسول عمل «تأویل کردن» عیسی برای مخاطبانش را که بر طبق نظامی از فهم صورت می‌گیرد نشان دهند. هنوز هم «علم کلام» دست‌اندرکار است؛ علم کلام در مقام تأویل‌کننده‌ی تاریخی کتاب مقدس خود به معنایی علم هرمنوتیک است. تاریخ علم هرمنوتیک مربوط به کتاب مقدس را می‌توان از طریق تشکیل کلیسا در ایام نخستین آن پی‌گرفت؛ بطریارخ‌ها؛ تأویل چهارگانه‌ی کتاب مقدس در قرون وسطی؛ جدال لوتر با تأویل عرفانی و جزمی و انسان‌گرایانه و دیگر نظام‌های تأویل؛ پیدایش روش انتقادی - تاریخی در قرن هجدهم و نیروهای پیچیده‌ی دست‌اندرکار در این دوره برای صورت دادن دوباره به تأویل کتاب مقدس؛ مساهمت شلاپرماخر؛ مکتب تاریخ ادیان با توجه به تأویل؛ پیدایش علم کلام دیالکتیکی در دهه‌ی ۱۹۲۰؛ و جنبش هرمنوتیک نوین در علم کلام معاصر. تاریخی چنین مفصل را در این جا نمی‌توان ارائه کرد؛ و لیکن فقط به دو

۹. در مقاله‌ی بسیار مهم ابلینگ که پیش‌تر ذکر شد تحوّل علم هرمنوتیک مربوط به کتاب مقدس به هفت دوره‌ی تاریخی تقسیم می‌شود: ماقبل مسیحی، مسیحی ابتدایی، آبابی، قرون وسطایی، دین پیرایی و ارتودوکس، مدرن و معاصر. او برای هر دوره مراجع کتاب‌شناختی فراوانی نیز به دست می‌دهد.

۱۰. رجوع شود به:

Frederick W. Herzog, "Historico-Ontological Hermeneutic in the Fourth Gospel", *Understanding God*, pp. 65-88.

نکته باید توجه شود، یکی درباره‌ی ماهیت علم هرمنوتیک چنان‌که از مثال علم هرمنوتیک مبتنی بر کتاب مقدس برمی‌آید و دیگر پرسش از دامنه و گستره‌ی علم هرمنوتیک.

بی‌آن‌که بخواهیم به جزئیات بپردازیم، توجه به گرایش کلی علم هرمنوتیک مربوط به کتاب مقدس پرفایده است، زیرا این علم بر «نظام» تأویلی تکیه می‌کند که براساس آن می‌توان قطعات منفرد را تأویل کرد. حتی در علم هرمنوتیک پروتستانی نیز «اصولی هرمنوتیکی» جستجو می‌شود که به منزله‌ی راهنمایی مرجع به کار آید.^{۱۱} تأویل متن با خودِ متن انجام نمی‌شود؛ این در حقیقت شاید آرمانی محال باشد. محض نمونه، در عصر روشنگری متن کتاب مقدس را متنی سرشار از حقایق بزرگ اخلاقی می‌دانستند؛ ولی آن حقایق از آن‌رو در آن‌جا یافت می‌شدند که اصلی تأویلی راهنمای کشف آن‌ها بود. علم هرمنوتیک، بدین معنا، نظام شخص تأویل‌کننده است برای یافتن معنای «مکنون» متن.

پرسش دیگر دامنه و گستره‌ی علم هرمنوتیک را در برمی‌گیرد. به فرض قبول مشروعیت تضمّن قبلی هر نظریه‌ی تفسیر از روزگار عهد عتیق تا عصر حاضر در علم هرمنوتیک مربوط به کتاب مقدس، هنوز این پرسش وجود دارد که آیا علم هرمنوتیک هم مشتمل بر نظریه‌پردازی صریح می‌شود - قواعدی که در واقع برای تفسیر بیان شده - و هم مشتمل بر نظریه‌ی مضمر و بیان نشده‌ی تفسیر که در عمل آشکار می‌شود. محض نمونه، مطالعه‌ای که گرهارد ابلینگ متکلم در خصوص «هرمنوتیک لوتر» انجام داده است.^{۱۲} آیا در این‌جا فقط با اظهارات لوتر درباره‌ی موضوع تأویل کتاب مقدس سروکار داریم یا با عمل تفسیر او، به طوری که از تحلیل مواعظ و دیگر نوشته‌های او آشکار می‌شود، نیز سر و کار داریم؟ مطالعه‌ی ابلینگ شامل هردوست. این مطالعه دامنه‌ی علم هرمنوتیک کتاب مقدس را بسیار فراخ می‌کند و، محض نمونه، در یک آن وظیفه‌ی نوشتن تاریخ علم هرمنوتیک کتاب مقدس از ملاحظه‌ی منابع نسبتاً قابل احاطه در بحث از مسئله‌ی هرمنوتیک به سنجش نظام‌های مضمر تأویل در هر شرح بزرگ بر کتاب مقدس از روزگار قدیم تا

۱۱. رجوع شود به:

"Das hermeneutische Prinzip der theologischen Exegese", FH 111-18.

12. Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik.

عصر حاضر بسط داده می‌شود.^{۱۳} و لذا چنین تاریخی ماهیتاً به تاریخ علم کلام بدل می‌شود.^{۱۴}

با اندراج دلالت‌های ضمنی این دامنه‌ی فراخ‌تر علم هرمنوتیک (به منزله‌ی نظام‌های صریح و مضمّر تأویل، هردو) در تعریف علم هرمنوتیک، که هم برای آثار مربوط به کتاب مقدس به کار می‌رود و هم برای آثاری غیر از کتاب مقدس، پهنای علم هرمنوتیک مربوط به غیر کتاب مقدس چنان از حیث تاریخی فراخ می‌شود که احاطه بر آن ناممکن می‌شود. محض نمونه، آیا کسی حق دارد تاریخ علم هرمنوتیک را بسیار محدود به نگارش درآورد؟ نظام تأویلی مضمّر در هر شرحی که در تفکر غربی بر متنی (حقوقی، ادبی، دینی) نوشته شده - در حقیقت، چرا نظام‌های شرقی را نیز شامل نشود؟ - باید در این تاریخ گنجد. امیلیو بتی در شاهکار دو جلدی‌اش^{۱۵} مساهمت بزرگی در ارائه‌ی نمونه‌ی نوعی نظام‌های تأویلی مختلف و تلقی که این نظام‌ها امروز از تأویل دارند داشته است و با این همه این کوشش عظیم تنها بخشی است از آنچه این‌گونه «تاریخ علم هرمنوتیک» در برخواهد داشت.

وانگهی، می‌توان پرسید که آیا تاریخ کامل علم هرمنوتیک یا تألیف جامع نظریه‌های بسیاری از رشته‌های مختلف در باب تأویل (به فرض این‌که چنین کاری ممکن باشد) در واقع پاسخی کافی و مناسب به مسئله‌ی هرمنوتیکی امروز خواهد بود. هر دو طرح نگارش به آنچه قبلاً تحقق یافته است، در گذشته یا در عصر حاضر،

۱۳. چند بحث خوب از علم هرمنوتیک مربوط به کتاب مقدس که تفصیل تاریخی آن را نیز به دست دهد، عبارت است از:

E. C. Blackman, *Biblical Interpretation*; Frederic W. Farrar, *History of Interpretation*; Robert M. Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible*; Stephen Neill, *The Interpretation of the New Testament: 1861-1961*; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*; and James D. Wood, *The Interpretation of the Bible*.

از جمله آثاری که به زبان آلمانی نوشته شده کتاب تازه‌ی لوتار استایگر به جهت بحث آن از علم هرمنوتیک کلامی از زمان شلایرماخر به بعد توصیه می‌شود، رجوع شود به:

Lothar Steiger, *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem*.

۱۴. رجوع شود به:

Gerhard Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*.

۱۵. این کتاب، TGI، به قلم خود مؤلف به آلمانی ترجمه شده و حدود یک سوم آن به صورت خلاصه، AAMG، منتشر شده است. همچنین رجوع شود به اثر واخ در همین زمینه، V، که تاریخ سه جلدی علم هرمنوتیک در قرن نوزدهم است.

نظر می‌دوزند و ماهیتاً نمودار کوششی برای حفظ و تحکیم علم هرمنوتیک‌اند. اما نوآوری و مطرح کردن منظرهای تازه هنوز به وجود نیامده است و برای این کار به چیزی بیش از تاریخ یا تألیف علمی حاجت است. آنچه به اندازه‌ی هر یک از این‌ها بدان حاجت است (و هیچ کس منکر ارزش آن‌ها نیست) فهم عمیق‌تری از خودِ پدیدارِ تأویل است و فهمی که از حیث فلسفی کافی است هم دارای جنبه‌ی علم‌شناختی است و هم دارای جنبه‌ی هستی‌شناختی. تاریخ‌های نظریه‌ی تأویل در رشته‌های خاص یقیناً لازمه‌ی جستن مداوم فهم عمیق‌تری از تأویل است، به همان‌سان که به تألیف رویکردهای چند رشته‌ای حاجت است؛ اما اینها به نفس خودشان کافی نیستند.

علم هرمنوتیک به منزله‌ی روش‌شناسی لغوی

ظهور عقل‌گرایی و، به همراه آن، ظهور دوباره‌ی علم لغت [philology] عصر کهن در قرن هجدهم تأثیر عمیقی در علم هرمنوتیک کتاب مقدس گذاشته بود. در این قرن روش تاریخی - انتقادی در علم کلام سر برآورد؛^{۱۶} مکاتب «نحوی» و «تاریخی» تأویل کتاب مقدس، هر دو، اثبات کردند که روش‌های تأویلی به کار رفته برای کتاب مقدس دقیقاً همان روش‌هایی بودند که برای دیگر کتاب‌ها به کار می‌رفتند. محض نمونه، ارنستی در کتاب راهنمایی که در سال ۱۷۶۱ درباره‌ی هرمنوتیک منتشر کرد مدّعی آن شد که «معنای لفظی کتاب مقدس باید به همان نحو معلوم شود که معنای لفظی کتاب‌های دیگر را معلوم می‌کنیم».^{۱۷} با ظهور عقل‌گرایی، اهل تأویل خود را موظف به کوشش برای چیرگی بر احکام پیشرفت دیدند. به گفته‌ی اسپینوزا «معیار تفسیر کتاب مقدس تنها آن نور عقلی می‌تواند باشد که همه در آن مشترک‌اند».^{۱۸} و لسینگ نیز گفت: «حقایق غیرضروری تاریخ را هرگز نمی‌توان به برهان‌های حقایق

۱۶. رجوع شود به:

Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung der Alten Testaments Von der Reformation bis zur Gegenwart*, esp. Chap. 3, pp. 70-102.

17. F. W. Farrar, *History of Interpretation*, p. 402.

به نقل از یوهان اوگوست ارنستی، IINT. در ابتدای قرن نوزدهم دو ترجمه‌ی انگلیسی از این رساله صورت گرفته بود (رجوع شود به کتابنامه).

۱۸. فصل هفتم رساله‌ی *Tractatus theologico-politicus* (۱۶۷۰)؛ نقل شده در:

Ebeling, "Hermeneutik", RGG III, 245.

ضروری عقل بدل کرد؛^{۱۹} بدین ترتیب، تحدی برای تأویل واجب ساخت که کتاب مقدس با عقل انسان روشن اندیش متناسب شود.

این تحدی، به طوری که کورت فرور در کتابش در باب علم هرمنوتیک کتاب مقدس گفته است، به «روشنفکرانه کردن گفته‌های کتاب مقدس» انجامید.^{۲۰} و چون حقایق غیر ضروری تاریخ فروتر از «حقایق عقل» انگاشته می‌شدند، تأویل‌کنندگان کتاب مقدس معتقد بودند که حقایق کتاب مقدس فوق زمان و فوق تاریخ بودند؛ کتاب مقدس حقیقتی عقلی و اخلاقی بود که پیش از وقت آشکار شده بود و بس. پس وظیفه‌ی تفسیر این بود که با استفاده از ابزارهای عقل فطری به غور در متن بپردازد و آن حقایق اخلاقی بزرگی را بیابد که مقصود نویسندگان عهد جدید بود اما در دوره‌های مختلف تاریخی از نظر پنهان مانده بود. آن‌ها مدلل ساختند که آنچه بدان حاجت بود فهم تاریخی پیشرفته‌ای بود که می‌توانست روح (Geist) نهفته در اثر را درک و آن را به الفاظی قابل قبول برای عقل روشن اندیش ترجمه کند. شاید بتوانیم این را صورت عصر روشنگری از «اسطوره‌زدایی» بنامیم، گرچه مراد از این لفظ در قرن بیستم تأویل عناصر اسطوره‌ای موجود در عهد جدید بود و نه فقط پاک کردن آن‌ها.

با وجود ایمان عصر روشنگری به «حقایق اخلاقی»، ایمانی که به آنچه امروز تحریف پیام کتاب مقدس به نظر می‌رسد انجامید، نتیجه‌ای که عاید علم هرمنوتیک و پژوهش در کتاب مقدس شد به طور کلی فرخنده و میمون بود. تأویل کتاب مقدس فنون تحلیل نحوی را برای پیراستن بزرگ آماده کرد،^{۲۱} و اهل تأویل حتی بیش از قبل به کامل کردن دانش زمینه‌ی تاریخی روایات کتاب مقدس پرداختند. محض نمونه، ی. ز. زملر [Semler] مدعی شد که تأویل‌کننده «باید قادر به سخن گفتن درباره‌ی همین موضوعات [موجود در کتاب مقدس] باشد که اکنون با توجه به

19. Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777): "Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftswahrheiten nie werden",

نقل شده در:

Kurt Frör, *Biblische Hermeneutik: Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht*, p. 26.

رجوع شود به:

"On the Proof of the Spirit and of Power", in *Lessing's Theological Writing*, ed. Henry Chadwick, pp. 51-56. 20. Ibid.

۲۱. کتاب ارنتی، IJNT، مثال برجسته‌ی آن است.

تغییر زمانه و اوضاع و احوال متفاوت آدمیانی غیر از خود ما می‌طلبند.^{۲۲} بدین ترتیب وظیفه‌ی حقیقی تأویل‌کننده به وظیفه‌ای تاریخی بدل شد. روش‌های علم هرمنوتیک مبتنی بر کتاب مقدس به همراه این تحولات اساساً مترادف با نظریه‌ی غیردینی تأویل می‌شود، یعنی به عبارتی همان فقه‌اللغه یا علم لغت عصر کهن. روش‌های پژوهش در کتاب مقدس، دست کم از عصر روشنگری تا عصر حاضر، ارتباط تنگاتنگی با علم لغت داشته است. و لذا عبارت «علم هرمنوتیک مربوط به کتاب مقدس» جانشین «علم هرمنوتیک» شد تا ارجاعی باشد به نظریه‌ی تفسیر در خصوص کتاب مقدس؛ «علم هرمنوتیک»، بی‌قید و شرط، از حیث تعریف واقعاً از روش‌شناسی لغوی غیرقابل تمییز بود. یکی از فصل‌های بعدی همین کتاب به طور اخص به کاوش در باب محتوای علم لغت در ابتدای قرن نوزدهم و همچنین بحثی در باب دو لغوی بزرگ عصر شلایرماخر، فریدریش اوگوست ولف و فریدریش آست، اختصاص دارد. در این جا فقط کافی است بگوییم که تلقی علم هرمنوتیک به منزله‌ی امری دقیقاً مربوط به کتاب مقدس رفته رفته در علم هرمنوتیک به منزله‌ی قواعد کلی تفسیر لغوی رنگ باخت و کتاب مقدس نیز، از جمله، بدل به یکی از موضوعات ممکن این قواعد شد.

علم هرمنوتیک به منزله‌ی علم فهم زبانی

شلایرماخر به همان تمایزی قایل شده است که براساس آن علم هرمنوتیک باز «علم» یا «صناعت» / «فن» تصور می‌شود. از آن جا که متعاقباً فصل کاملی به او اختصاص خواهد یافت در این جا فقط باید به این نکته توجه کرد که چنین تصویری از علم هرمنوتیک مستلزم نقد ریشه‌ای از موقف علم لغت است، زیرا این تلقی درصدد فراتر رفتن از مفهوم علم هرمنوتیک به منزله‌ی انبوهی از قواعد و تبدیل آن به علمی

۲۲. درباره‌ی زملر، رجوع شود به: H. -J. Kraus, *op. cit.*, pp. 93-102. زملر به تأکید گفت که معنای کتاب مقدس وقتی مفید است که [«فهم تاریخی هنوز می‌تواند درباره‌ی این موضوعات به همان نحوی سخن بگوید که اکنون گفته می‌شود، اما وقتی که زمانه تغییر یافت و اوضاع و احوال انسان‌ها نیز دگرگون شد ما را به چیز تازه‌ای حاجت است.»] در اصل آلمانی:

"der historisch Verstehende nun auch in stande ist, von diesen Gegenständen auf eine solche Weise jetzt zu reden, als es die Veränderte Zeit und andere Umstände der Menschen neben uns erfordern."

نظام‌مند و سازگار است، علمی که شرایط فهم در هر گفت و گویی را وصف می‌کند. نتیجه‌ی این تلقی فقط علم هرمنوتیک لغوی نیست بلکه «علم هرمنوتیک عام» (allgemeine Hermeneutik) ی است که اصول آن می‌تواند مبنای هر نوع تأویل متن به شمار آید.

این برداشت از علم هرمنوتیک عام که نشان بارز سرآغاز «علم هرمنوتیک» غیر رشته‌ای [nondisciplinary] است برای بحث حاضر بسیار پرمعناست. زیرا نخستین بار است که علم هرمنوتیک خود را مطالعه‌ی خود فهم تعریف می‌کند. تقریباً می‌توان گفت که علم هرمنوتیک به معنای صحیح در این جاست که به طور تاریخی از اصل و مبدأش در تفسیر کتاب مقدس و علم لغت عصر کهن سر برمی‌آورد.

علم هرمنوتیک به منزله‌ی مبنای روش‌شناختی برای «علوم انسانی»

ویلهلم دیلتای زندگینامه‌نویس شلایرماخر و یکی از متفکران فلسفی بزرگ اواخر قرن نوزدهم بود. او در علم هرمنوتیک آن دانش مضبوط بنیادینی را دید که می‌توانست مبنای تمامی «علوم انسانی» [Geisteswissenschaften] قرار بگیرد (یعنی، تمامی دانش‌های مضبوطی که فهم هنر و اعمال و افعال و نوشته‌های انسان را کانون توجه خود قرار داده بودند).

به عقیده‌ی دیلتای، تأویل بیان و جلوه‌ی بزرگی از زندگی بشر، چه قانون و اثر ادبی باشد و چه متنی مقدس، مستلزم فعل فهم تاریخی است که عمل آن از بنیاد متمایز از درک کمی و علمی جهان طبیعت است؛ زیرا در این فعل فهم تاریخی، آنچه به بازی خوانده شده دانشی شخصی است از آنچه به معنای انسان بودن است. او معتقد بود که آنچه در علوم انسانی بدان حاجت بود «نقد» دیگری از عقل بود که برای فهم تاریخی همان کاری را انجام می‌داد که نقد کانت از عقل محض برای علوم طبیعی انجام داده بود و این یعنی: «نقد عقل تاریخی».

دیلتای در نخستین مرحله‌ی تفکرش درصدد بود نقدش را بر تعبیر دگرگون شده‌ای از روان‌شناسی استوار کند؛ ولی از آن‌جا که روان‌شناسی دانش تاریخی مضبوطی نبود، کوشش‌های او از همان ابتدا با مانع مواجه شد. دیلتای در علم هرمنوتیک - آن دانش مضبوط معطوف به تأویل و به ویژه معطوف به تأویل عینی

همواره تاریخی، یعنی متن - آن مبنای انسانی تر و تاریخی تر را برای کوشش خودش در بیان روش‌شناسی حقیقتاً انسان‌گرایانه برای علوم انسانی یافت.

علم هرمنوتیک به منزله‌ی پدیدارشناسی «دازاین» و پدیدارشناسی فهم وجودی

مارتین هایدگر در دست و پنجه نرم کردن با مسئله‌ی هستی‌شناسی به روش پدیدارشناسی مرشدش ادموند هوسرل روی آورد و به مطالعه‌ی پدیدارشناختی هستی هرروزی انسان در این جهان پرداخت. این مطالعه، هستی و زمان (۱۹۲۷)، اکنون شاهکار مسلم او شناخته می‌شود و کلید هر فهم کافی و مناسب از تفکر اوست. او تحلیل ارائه شده در هستی و زمان را «هرمنوتیک دازاین» نامید.

«علم هرمنوتیک» در این زمینه از بحث هایدگر نه به علم یا قواعد تأویل متن اشاره دارد و نه به روش‌شناسی برای علوم انسانی بلکه به توضیح پدیدارشناختی او از وجود داشتن خود انسان اشاره می‌کند. تحلیل هایدگر مشعر بر این است که «فهم» و «تأویل» جهات بنیادی هستی انسان‌اند. بنابراین «هرمنوتیک دازاین» هایدگر نیز، به ویژه تا آن‌جا که ارائه‌کننده‌ی هستی‌شناسی فهم است، باید به علم هرمنوتیک ختم شود؛ چراکه پژوهش او هم در محتوا و هم در روش هرمنوتیکی بود.

عمق بخشیدن هایدگر به تلقی علم هرمنوتیک و روش هرمنوتیکی او در هستی و زمان نشان بارز نقطه‌ی عطفی دیگر در تحول و تعریف این کلمه و میدان آن، هر دو با هم، است. علم هرمنوتیک با یک حرکت هم با ابعاد هستی‌شناختی فهم مربوط می‌شود (و هرآنچه لازمه‌ی آن است) و هم در عین حال با پدیدارشناسی نوع خاص هایدگر یکی شمرده می‌گردد.

پروفسور هانس - گئورگ گادامر، با پا گذاشتن در جای پای هایدگر، استلزامات مساهمت هایدگر در علم هرمنوتیک را (هم در هستی و زمان و هم در آثار بعدی) در اثری نظام‌مند در باب «علم هرمنوتیک فلسفی» (حقیقت و روش، ۱۹۶۰) به منصفی ظهور آورده است. گادامر تحول علم هرمنوتیک را از شلایرماخر تا دیلتای و هایدگر به تفصیل پی می‌گیرد و نخستین گزارش تاریخی بایسته از علم هرمنوتیک را به دست می‌دهد که در بردارنده و منعکس‌کننده‌ی موقف هایدگر از جهت کار انقلابی او برای علم هرمنوتیک است. با این همه حقیقت و روش چیزی بیشتر از تاریخ علم

هرمنوتیک است؛ این اثر کوششی است برای مربوط کردن علم هرمنوتیک با زیباشناسی و با فلسفه‌ی فهم تاریخی. این اثر به صورتی خوش‌بینانه نقد هایدگر از علم هرمنوتیک در سبک قدیم‌تر دیلتهای را ارائه می‌کند و برخی از تفکرات هرمنوتیکی هگل و نیز هایدگر را در باب مفهوم «عمل‌کنندگی یا تأثیرگذاری تاریخی آگاهی»، در عمل دیالکتیکی متقابل آن با سنت، به طوری که از طریق متن نقل شده، منعکس می‌سازد.

با گفته‌ی بحث‌انگیز گادامر مبنی بر این که «هستی که به فهم درمی‌آید زبان است»، علم هرمنوتیک در مرحله‌ی «زبانی» همچنان گامی به جلو برمی‌دارد. علم هرمنوتیک مواجهه‌ای است با هستی از طریق زبان. گادامر نهایتاً به خصلت زبانی واقعیت خود انسان اشاره می‌کند و علم هرمنوتیک غرق در پرسش‌های کاملاً فلسفی از نسبت داشتن زبان با هستی و فهم و تاریخ و وجود و واقعیت می‌شود. علم هرمنوتیک در مرکز مسائل فلسفی امروز است؛ و لذا هنگامی که خود فهم نیز به امری علم‌شناختی و هستی‌شناختی تعریف می‌شود از پرسش‌های علم‌شناختی یا هستی‌شناختی چاره‌ای نیست.

علم هرمنوتیک به منزله‌ی نظام تأویل: بازایی معنا در برابر بت شکنی
 پل ریکور، در در باب تأویل (۱۹۶۵)، تعریفی از علم هرمنوتیک اتخاذ می‌کند که مشیر به توجه بر تفسیر متن به منزله‌ی عنصری متمایز و اصلاً تعریف‌کننده در علم هرمنوتیک است. «مراد ما از علم هرمنوتیک نظریه‌ی قواعد حاکم بر تفسیر، یا به عبارت دیگر، تأویل متنی خاص یا مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که به منزله‌ی متن ملاحظه شوند.»^{۲۳} تحلیل روانی، و به ویژه تأویل رؤیاها، صورتی بسیار آشکارا از علم هرمنوتیک است؛ عناصر موقعیت هرمنوتیکی همه جا هست: رؤیا متن است،

23. "Ainsi, dans la vaste sphère du langage, le lieu de la psychanalyse se précise: c'est à la fois le lieu des symboles ou du double sens et celui où s'affrontent les diverses manières d'interpréter. Cette circonscription plus vaste que la psychanalyse, mais plus étroite que la théorie du langage total qui lui sert d'horizon, nous l'appellerons désormais le 'champ herméneutique'; nous entendrons toujours par herméneutique la théorie des règles qui président à une exégèse, c'est-à-dire à l'interprétation d'un texte singulier ou d'un ensemble de signes susceptible d'être considéré considéré comme un texte" (DI 18).

متنی سرشار از تصاویر نمادی، و تحلیلگر روانی برای انجام دادن تفسیری که معنای مکنون را به سطح می آورد از نظامی تأویلی استفاده می کند. علم هرمنوتیک آن عمل رمزگشایی است که از فحوا و معنای ظاهر به معنای نهفته یا مکنون می رسد. موضوع تأویل، یعنی متن به وسیع ترین معنای آن، نیز می تواند نمادهای موجود در رؤیا یا حتی اسطوره ها و نمودگارهای جامعه یا ادبیات باشد.

ریکور در تحقیق خود میان نمادهای تک معنایی و دو معنایی تمایز قایل می شود؛ نمادهای تک معنا نشانه هایی اند با معنایی معین، مانند نمادهای موجود در منطق نمادین، و حال آن که نمادهای دو معنایی کانون حقیقی علم هرمنوتیک اند. زیرا در علم هرمنوتیک از متون نمادینی بحث می شود که معانی متعدد دارند؛ آن ها می توانند وحدتی معنایی بسازند که (همچون مورد اسطوره ها) معنای آن در سطح کاملاً سازگار و در عین حال معنایی عمیق تر نیز دارد. پس علم هرمنوتیک نظامی است که به وسیله ی آن معنای عمیق تر نهفته در زیر فحوای ظاهر آشکار می شود.

با این همه عمل یافتن معنای مکنون در رؤیاها و در تپق زدن ها در واقع نشان دهنده ی بی اعتمادی به واقعیت موجود در سطح یا واقعیت ظاهری است؛ دستور فروید در این کار ما را به فهم آگاهانه مان بی اعتماد کرده است و نهایتاً از ما می خواهد که اسطوره ها و توهمات مان را خرد کنیم. فروید حتی در آینده ی توهم کوشید نشان دهد که اعتقادات دینی ما نیز در واقع از زمره ی توهمات کودکانه است. پس عمل علم هرمنوتیک فرویدی بت شکنی [iconoclasm] است.

این امر ریکور را به طرح این نکته واداشت که در عصر جدید علم هرمنوتیک به دو آفت بسیار متفاوت مبتلاست: یکی، در اسطوره زدایی بولتمان جلوه گر است که عاشقانه از نماد بحث می کند و کوششی است برای بازایی معنای نهفته در آن؛ و دیگر، آفتی است که در صدد نابود کردن نماد است، چون نمایانگر واقعیتی باطل است. این آفت، با کوشش عقلی سنگدلانه ای در «راز زدایی»، نقاب ها و توهمات را نابود می کند. ریکور نمونه های این گونه ی اخیر از علم هرمنوتیک را در آثار سه راززدای بزرگ می بیند: مارکس، نیچه، فروید. هریک از این سه تن واقعیت موجود در سطح را باطل تأویل کرد و نظامی از تفکر آورد که این واقعیت را نابود ساخت. هر سه تن شدیداً با دین مخالف بودند؛ در نزد هر سه تن، تفکر حقیقی تمرینی بود در «ظن» و شک. آن ها اعتماد به نفس پارسایانه ی فرد را به واقعیت و به اعتقادات و

انگیزه‌های خودش سست کردند؛ هر یک از آن‌ها برای دگرگونی دیدگاه به نظام تازه‌ای برای تأویل فحوای ظاهری جهان‌های ما متوسل شد و این یعنی هرمنوتیکی نو. به گفته‌ی ریکور، امروز به دلیل این دو رویکرد متضاد به تأویل نمادها، هیچ‌گونه قوانین کلی برای تفسیر نمی‌تواند وجود داشته باشد و فقط وجود نظریه‌هایی جدا و متضاد در خصوص قواعد تأویل ممکن است.^{۲۴} اسطوره‌زدایان از نماد یا متن به منزله‌ی پنجره‌ای به واقعیت مقدس بحث می‌کردند و راززدایان از همین نمادها (مثلاً، متون مقدس) به منزله‌ی واقعیتی باطل که باید زدوده شود.

ریکور ریکور به فروید خود تمرینی درخشان در نوع نخست تأویل [اسطوره‌زدایی] است، زیرا او دلالت تازه‌شده‌ی اندیشه‌ی فروید برای مرحله‌ی تاریخی حاضر را بازیابی و تأویل می‌کند. ریکور می‌کوشد در فلسفه‌ای مدبرانه [reflective] که به مجزّادات عقب نمی‌نشیند یا در تمرین ساده‌ی شک تباه نمی‌شود هم عقلانیت شک و هم ایمان به تأویل متذکرانه را با هم جمع کند و این فلسفه‌ای است که تحدّی هرمنوتیکی را با اسطوره‌ها و نمادها درگیر می‌سازد و واقعیت نهفته در پس زبان و نماد و اسطوره را مضمون تفکر انعکاسی یا تدبیر می‌سازد. فلسفه امروز نیز زبان را در کانون توجه دارد؛ پس به معنایی هنوز نیز علم هرمنوتیک است و همین تحدّی است که فلسفه را به گونه‌ای خلاق هرمنوتیکی می‌سازد.

جدال معاصر بر سر علم هرمنوتیک: بتی در برابر گادامر

بحشی که اکنون از شش تعریف به هم وابسته و اغلب متداخل علم هرمنوتیک انجام دادیم ما را از سال ۱۶۵۴ به زمان حاضر می‌آورد. هر شش تعریف به درجات متفاوت هنوز نیز در گستره‌ی تفکر هرمنوتیکی معاصر یافت می‌شوند، و با این همه قطب‌بندی روشنی نیز امروز وجود دارد. سنت هرمنوتیکی شلایرماخر و دیلتای وجود دارد که طرفداران آن علم هرمنوتیک را نظام عام اصول روش‌شناختی نهفته در پس تأویل می‌انگارند و پیروان هایدگرند که علم هرمنوتیک را کاوش فلسفی در خصوص خصلت و شرایط لازم برای هر گونه فهم محسوب می‌کنند.

نمایندگان برجسته‌ی این دو موضع اساسی اکنون عبارت‌اند از امیلیو بتی، مؤلف اثری درباره‌ی نظریه‌ی تأویل،^۱ و هانس-گئورگ گادامر که از حقیقت و روش او در فصل قبل به طور مختصر بحث کردیم. بتی در سنت هرمنوتیکی دیلتای است و درصدد فراهم کردن نظریه‌ای عام است درباره‌ی این‌که چگونه می‌توان «عینیت‌یافتگی‌های» تجربه‌ی انسان را تأویل کرد؛ او قویاً برای خودمختاری موضوع تأویل و امکان «عینیت» تاریخی در معتبر ساختن تأویلات استدلال می‌کند. گادامر، به پیروی از هایدگر، تفکرش را به پرسشی فلسفی‌تر متوجه می‌کند و آن این است که خود فهم چیست؛ او نیز با اعتقادی مشابه مدلل می‌سازد که فهم فعلی تاریخی است و از این حیث همواره با زمان حال مرتبط است. به گفته‌ی او، سخن گفتن از «اعتبار عینی تأویلات» ساده‌اندیشی است، زیرا انجام دادن این کار به معنای مسلم گرفتن امکان فهم از موقفی بیرون از تاریخ است.

1. TGI and AAMG.

متکلمان طرفدار اسطوره‌زدایی - رودلف بولتمان و دو پیشوای جنبش هرمنوتیک نوین، گرهارد ابلینگ و ارنست فوکس [Fuchs] - را نیز می‌توان در صف هواخواهان رویکرد پدیدارشناختی و اساساً هایدگری گادامر گذاشت. این پشتیبانی جنبش هرمنوتیک نوین از گادامر صریح و متقابل است؛ گادامر در کتابش از ابلینگ و فوکس به طور تأییدآمیز نقل قول می‌کند،^۲ و این متکلمان نیز به دانشجویان‌شان توصیه می‌کنند که کتاب گادامر را با احتیاط بخوانند.^۳ ناقدان کلامی و فلسفی جنبش هرمنوتیک نوین، کسانی، مانند ولفهارت پاننبرگ،^۴ نیز این جنبش را صریحاً با موضع گادامر مرتبط می‌کنند. بتی در جزوه‌ای که در سال ۱۹۶۲ منتشر کرده، با عنوان هرمنوتیک به منزله‌ی روش عام علوم انسانی، به بولتمان و ابلینگ و گادامر به عنوان دشمنان عینیت تاریخی حمله کرده است و ا.د. هیرش هم متعاقباً در مقاله‌اش درباره‌ی نظریه‌ی تأویل گادامر همین اعتراض را منعکس و تا حدی تقویت کرده است.^۵

البته پرسش در خصوص این‌که چه کسی حمله می‌کند و چه کسی دفاع می‌کند یا چه کسی حمله را شروع کرد قابل بحث است. به نظر خواهد آمد که بتی و هیرش تمامی روایت هایدگری از علم هرمنوتیک و جنبش هرمنوتیک نوین را مورد حمله قرار می‌دهند.^۶ ولی واقعیت این است که آن‌ها حالت عکس‌العملی و دفاعی دارند، زیرا طالب بازگشت به «عینیت» اند و باز می‌خواهند اثبات کنند که مطالعه‌ی تاریخ متضمن پشت سر گذاشتن موقف کنونی خود مورّخ است؛ آن‌ها ادعا می‌کنند که علم هرمنوتیک باید اصولی برای تأویل عینی فراهم کند. گادامر نیز در دفاع از موضع خودش می‌گوید که او فقط به توصیف آنچه هست، آنچه در هر فعل فهم هست،

2. WM 313.

۳. پروفیسور ابلینگ اندکی پس از انتشار این کتاب سمیناری شش ماهه، در دانشگاه زوریخ، درباره‌ی آن برگزار کرد. یادداشت‌ها (Protokol) بی‌موسوم مذاکرات این سمینار حفظ شده و در ارزیابی نسبت تفکر ابلینگ با تفکر گادامر مفید خواهد بود.

۴. رجوع شود به:

"Hermeneutics and Universal History", HH 122-52; originally ZThK LX (1963), 90-121.

5. HAMG; and Hirsch, "Gadamer's Theory of Interpretation", RM XVIII (1965), 488-507, reprinted in VII 245-64.

۶. بتی از بولتمان و ابلینگ و گادامر در HAMG بحث می‌کند و هیرش نیز به WM [حقیقت و روش] گادامر به عنوان «کتاب جامع» ["summa"] جنبش هرمنوتیک نوین در علم کلام اشاره می‌کند.

پرداخته است؛ او هستی‌شناسی می‌کند و نه روش‌شناسی.^۷ مسئله از این جا برمی‌خیزد که هستی‌شناسی گادامر چنان است که امکان دانش تاریخی عینی به پرسش گرفته می‌شود. از موقف بتی، هایدگر و گادامر ناقدان ویرانگر عینیت‌اند و می‌خواهند علم هرمنوتیک را در باتلاق بی‌معیار نسبیت فرو برند. تمامیت و صحت دانش تاریخی است که زیر حمله است، بنابراین باید دایرانه از آن دفاع کرد.

برای فهم یورش کلی اعتراضات بتی و هیرش به علم هرمنوتیک بولتمان و ابلینگ و گادامر لازم است که رویکردهای بولتمان و دو مریدش، گرهارد ابلینگ و ارنست فوکس، را به اجمال طرح کنیم.

علم هرمنوتیک از نظر بولتمان و ابلینگ و فوکس

رودلف بولتمان از متکلمان بزرگ پروتستان در این قرن به شمار می‌آید. گرچه نام او بیشتر با طرح مناقشه‌برانگیز اسطوره‌زدایی همراه شده است، شهرت او در مقام عالمی بزرگ در زمینه‌ی تفسیر عهد جدید پیش از انتشار رساله‌ی مشهورش عیسی مسیح و علم اساطیر در ۱۹۴۱ تثبیت شده بود.^۸ به هر تقدیر، خطوط اصلی تأکید اگزیستانسیالیستی او در علم کلام از همان سال ۱۹۲۶ نیز در کتاب مسیح او آشکار

۷. نامه به بتی در HAMG، یادداشت ۵۱، چاپ شده است. این نامه بعدها نیز در ضمن مقاله‌ای از گادامر به چاپ رسید، رجوع شود به:

Gadamer, "Hermeneutik und Historismus", PhR IX (1962), 248-49.

این نکته در پیش‌گفتار به چاپ دوم [حقیقت و روش] WM بیشتر روشن شد. همچنین رجوع شود به بحث رابینسون از این نامه‌ی مهم در NH، ص 76. برای مقایسه‌ی گادامر و بتی، رجوع شود به:

Niels Thulstrup, "An Observation Concerning Past and Present Hermeneutics". OL XXII (1967), 24-44.

۸. آثار اصلی بولتمان در ترجمه‌ی انگلیسی از این قرار است:

The History of the Synoptic Tradition (1921); *Jesus and the Word* (1926); and *Theology of the New Testament*, I (1941) and II (1951).

و دو مجموعه مقالات او، عبارت است از:

Essays: Philosophical and Theological; Existence and Faith, trans. and ed. Schubert M. Ogden.

(تاریخ‌های داده شده در بین قوسین تاریخ‌های چاپ‌های اصلی آلمانی است و نه تاریخ‌های ترجمه‌ها.)

بود^۹، و این خطوط از آن هنگام ادامه یافته‌اند. این تأکید خود کوششی است برای مواجهه‌ی پرمعناتری با مسئله‌ی هرمنوتیکی تأویل عهد جدید برای انسان قرن بیستمی. «اسطوره‌زدایی» احتمالاً لفظی است که انتخاب آن نامیمون است. از این لفظ چنین برمی‌آید که عهد جدید چنان‌که معنا می‌دهد غیرحقیقی (یعنی، اسطوره‌ای) محسوب می‌شود و لذا پیام آن را باید با جهان‌بینی خدا باوری [خداپرستی منهای دین و معتقد به برکناری خدا از عالم] در دوره‌ی جدید مطابق کرد. بدین ترتیب با آسانی بسیار تصویری از متکلمی نابغه به وجود می‌آید که آماده است عناصر اسطوره‌ای بی‌معنا را از کتاب مقدس بیرون بریزد و کتاب مقدسی کاسته عرضه کند که در آن فقط عناصر باور کردنی باقی بماند. اما اکیداً چنین نیست. به عکس، اسطوره‌زدایی حذف یا کنار گذاشتن عناصر اسطوره‌ای عهد جدید را بر فرض نمی‌گیرد بلکه معنای اصلی و نهفته در آنها را مورد تأکید قرار می‌دهد. و حاشا که اسطوره‌زدایی کوششی باشد برای تطبیق دادن انجیل‌ها با نگرش‌های دوره‌ی جدید؛ اسطوره‌زدایی کوششی است بر ضد ظاهرنگری کم عمق در نگرش دوره‌ی جدید، یعنی گرایش بی‌بهره‌ماندگان از نظر و حتی متکلمان به در نظر گرفتن زبان به عنوان وسیله‌ای صرفاً اطلاع‌بخش و نه وسیله‌ای که خداوند با آن انسان را با امکان معرفت به نفسی اساساً نو (غیر یونانی، غیر طبیعت‌گرایانه، غیرجدید) مواجه می‌کند. اسطوره‌زدایی ابزار راززدایی عقل‌گرا و بت‌شکنی به شیوه‌ی فروید و نیچه یا مارکس نیست (با توجه به تمایزی که ریکور میان راززدایی و اسطوره‌زدایی قایل است)؛ اسطوره‌زدایی درصدد ساقط کردن و نابودی نماد اسطوره‌ای نیست بلکه آن را پنجره‌ای به امر مقدس می‌شمارد. تأویل نماد تذکر یافتن به معنای اصیل و خودی [authentic] آن است که اکنون از نظر پنهان است.

تأکید اسطوره‌زدایی بولتمان به طور آشکار بر دگرگونی معرفت به نفس [self-understanding] آدمی است. بولتمان در موضوع معرفت به نفس وجودی به وضوح مدیون هایدگر است که در اواسط دهه‌ی ۱۹۲۰ در دانشگاه ماربورگ با وی مجالست نزدیک داشت و این ایام مقارن با همان سال‌هایی بود که هایدگر نیز هستی و زمان را در دست نگارش داشت. نفوذ تفکر هایدگر در اندیشه‌ی بولتمان آن‌قدر مشهور است که گاهی در آن بسیار مبالغه می‌شود. ولی گرچه صرف تلاش در انجام

۹. به ویژه رجوع شود به: "Introduction: Viewpoint and Method", pp. 11-19.

دادن مقایسه‌ای نکته به نکته میان مفاهیم فلسفی هایدگر و مفاهیم کلامی بولتمان (به طوری که جان مک کواری انجام داده است)^{۱۰} شاید نشان دهد که خصلت دینی الگوی هستی‌شناختی فلسفه‌ی هایدگر نیز، که ناآگاهانه است، به همان اندازه مدیون بولتمان است، اما انصاف این است که بگوییم هایدگر تأثیر نافذی در تفکر بولتمان در باب مسئله‌ی هرمنوتیکی گذاشته بود. و این خود در اسطوره‌زدایی نمایان است که اساساً طرحی هرمنوتیکی در تأویل وجودی است.

محض نمونه، نه فقط مفهومی که بولتمان از انسان در نظر دارد، به منزله‌ی هستی «روکرده به آینده» و تاریخاً موجود، به مفهومی که در هستی و زمان بیان شده شباهت بسیار دارد، بلکه دست کم سه جنبه‌ی نسبتاً مشخص دیگر نیز در علم کلام بولتمان وجود دارد که پیرو فلسفه‌ی هایدگر است. (۱) تمایزی وجود دارد میان زبان مستعمل، که چون اطلاع دادن صرف است باید همچون امر واقع به طور عینی تأویل شود، و زبان لبریز از معنا و قدرت برای فرمان دادن به اطاعت و این شبیه است به مفهوم صفت اشتقاقی اقوال جازم (به ویژه منطقی) در فلسفه‌ی هایدگر.^{۱۱} (۲) وجود این معنا که خدا (هستی) به صورت «کلمه» بر انسان ظاهر می‌شود، به صورت زبان، و این شبیه است به تأکید رو به افزایش هایدگر بر خصلت زبانی هستی چنان‌که خود را به انسان می‌نمایاند. (۳) همچنین این مفهوم است که *kerygma* [خبر، پیام، بشارت] در مقام «کلمه» با معرفت به نفس وجودی سخن می‌گوید. به گفته‌ی بولتمان، جنبش عهد جدید فی‌نفسه متوجه معرفت به نفسی نو («خودی» / «اصیل» [authentic]) است؛ وظیفه‌ی ابلاغ عهد جدید به وجود آوردن این فهم معرفت نو در انسان دوره‌ی جدید است که امروز مورد خطاب آن است. پس «کلمه»‌ی عهد جدید چیزی مانند تحقق یافتن ندای وجدان است که هایدگر در هستی و زمان آن را وصف می‌کند.^{۱۲}

یقیناً این ندادادن به معرفت به نفسی نو اهانتی است به نحوه‌ی حضور هستی آدمی در جهان. بولتمان نمی‌خواهد «ننگ» عهد جدید را برطرف کند بلکه می‌خواهد این رسوایی را همان جایی بگذارد که جای آن است: نه در تأیید زودباورانه‌ی اسطوره‌هایی که تحت‌اللفظی معنا شده‌اند، نه در باورکردن اطلاعی

10. *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann.*

11. SZ § 33.

12. *Ibid.*, § 60.

جهان‌شناختی که آشکارا باطل است، بلکه در دعوت به اطاعت ریشه‌ای، شرح صدری برای لطف و عنایت، آزادی در ایمان. بحث‌های بولتمان در خصوص مسئله‌ی هرمنوتیکی به‌طور اخص حاکی از آن است که در نزد او علم هرمنوتیک همواره با توجه به تفسیر متنی از حیث تاریخی نقلی تعریف می‌شود. دین او به تفکرهای دیگر هر قدر هم که باشد، او هنوز علم هرمنوتیک را فلسفه‌ای می‌انگارد که بیشتر راهنمای تفسیر خواهد بود تا نظریه‌ی فهم به‌طور فی‌نفسه. او در «مسئله‌ی علم هرمنوتیک» (۱۹۵۰) باز بر تأکید مذهب پروتستان لیبرال بر آزادی کامل تحقیق اصرار می‌ورزد - روش انتقادی تاریخی - و باز حتی تا بدانجا پیش می‌رود که می‌گوید کتاب مقدس نیز تابع همان شرایط فهم است، همان اصول لغوی و تاریخی، که برای هر کتاب دیگری به کار خواهد رفت.^{۱۳} و «مسئله‌ی هرمنوتیکی» گرچه همواره با تفسیر مرتبط است، مسئله‌ای متمایز و خاص علم کلام انگاشته نمی‌شود بلکه مسئله‌ای نهفته در هر تأویل متن ملاحظه می‌شود، چه اسناد حقوقی و آثار تاریخی و ادبیات باشد و چه کتاب‌های مقدس.

البته معنای مسئله همچنان باقی می‌ماند و آن تعریف آن چیزی است که در رجوع به متن مقوم فهم تاریخی است. از نظر بولتمان، پرسش هرمنوتیک پرسش «چگونگی فهم اسناد تاریخی رسیده از سنت» است و این هم به نوبه‌ی خود مبتنی بر این پرسش است که «خصلت دانش تاریخی چیست؟»^{۱۴} نیمه‌ی دوم گفتارهای گیفورد (۱۹۵۵) بولتمان به همین مسئله اختصاص دارد و دقیقاً همین تحلیل عرضه شده در آن جاست که بتی بعدها به آن اعتراض شدید می‌کند.^{۱۵}

بولتمان خاطرنشان می‌کند که هر تأویل تاریخ یا سندی تاریخی با غرض خاصی انجام می‌شود که آن غرض نیز مبتنی بر فهم مقدماتی خاصی از موضوع است. از بطن این غرض و فهم است که «پرسش» کردن از آن شکل می‌گیرد. بدون

13. "Die Interpretation der biblischen Schriften Unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur", *G & V* II, 231.

این مقاله نخستین بار با این عنوان منتشر شد:

"Das Problem der Hermeneutik", *ZThK* XLVII (1950), 47, 69.

و بعدها در ترجمه‌ی انگلیسی، در: *Essays: Philosophical and Theological*, pp. 234-61.

14. *HE* 110.

۱۵. رجوع شود به: *HAMG* 19-36.

این‌ها، هیچ پرسشی نمی‌تواند مطرح شود و هیچ تأویلی هم وجود نخواهد داشت. پس هر تأویلی را «پیش فهم» تأویل‌کننده هدایت می‌کند.^{۱۶} (باز، این تحلیل فهم به وضوح با طرح هایدگر از [سه عنصر پیش‌ساختار فهم] Vorhabe [پیش داشت]، Vorsicht [پیش دید] و Vorgriff [پیش تصور] در هستی و زمان مربوط است که پیش شرط‌های تأویل محسوب می‌شوند).^{۱۷} مقصود از کارستن این نظر در تاریخ آن است که مورخ همواره دیدگاه خاصی را انتخاب می‌کند و مقصود از آن هم به نوبه‌ی خود آن است که او اصلاً برای مطرح کردن پرسش‌هایی از درون آن دیدگاه مبادرت به افشای گوشه‌ای از جریان تاریخی کرده است. هرچند مورخ می‌تواند به طور عینی موضوع کارش را دنبال کند، به گریز از فهم خودش قادر نیست: «هنوز در انتخاب دیدگاه چیزی دخیل است که می‌توانم آن را مواجهه‌ی وجودی با تاریخ بنامم. تاریخ فقط وقتی معنا می‌یابد که خود مورخ نیز درون تاریخ قرار گیرد و در تاریخ شرکت کند».^{۱۸} بولتمان سپس از قول رابین جورج کالینگوود نقل به معنی می‌کند که وقایع باید در ذهن مورخ بازآفرینی شود و فقط بدین‌سان است که وقایع عینی و معلوم او می‌شوند چون آنها نیز ذهنی‌اند.^{۱۹} از نظر بولتمان، از آن‌جا که معنا فقط از درون نسبت تأویل‌کننده با آینده برمی‌خیزد، سخن گفتن از معنای عینی — یعنی، بدون موقف — محال می‌شود و چون دیگر مدعی دانستن پایان و غایت تاریخ نمی‌شویم، «پرسش معنا در تاریخ [یعنی گل آن] بی‌معنا در می‌آید».^{۲۰}

«اصل هاینبرگ» یا در صورت ریشه‌ای‌تر آن نظریه‌ی میدان را می‌توان در این‌جا نیز اساساً در کار دید؛ بدین معنی که عین مورد مشاهده خود به طرزی ظریف فقط به شرط مورد مشاهده بودن دگرگون می‌شود. مورخ جزو همان میدانی است که دارد مشاهده می‌کند. دانش تاریخی خود واقعه‌ای تاریخی است؛ عالم و معلوم علم تاریخی مستقل از یکدیگر وجود نمی‌یابند.^{۲۱} از نظر بولتمان این نکته برای ایمان

۱۶. HE، ص 113. رجوع شود به نقد بتی از این «کلمه‌ی مبهم که بهتر است از استعمال آن اجتناب شود»، HAMG، ص 20-21.

۱۷. SZ، بند 32. Vorsicht، Vorhabe و Vorgriff را می‌توان تا حدی به طور تحت‌اللفظی به "prior having"، "view"، و "conception" ترجمه کرد. [ترجمه‌ی مترجم همان است که در متن آمده است].

18. HE 119.

19. R. G. Collingwood, *The Idea of History*, p. 218.

20. HE 120.

21. *Ibid.*, 133.

مسیحی دارای استلزاماتی است، به ویژه از آن جا که ایمان مسیحی به واسطه‌ی اعتقاد به آخرت فوق تاریخ برده شده است و باز به آینده‌ی نوی قدم می‌گذارد و لذا معنای نوی نیز برای تاریخ پدید می‌آید. در این جا می‌باید ذکر کرد که بولتمان در برداشتی که از آخرت دارد در صدد است تا با استفاده از رویکردی کلامی (اخروی) به پرسش معنا در تاریخ از کالینگوود قدمی فراتر بردارد.^{۲۲} اما مناقشه‌ی اصلی بولتمان روشن است (همان مسئله‌ای که بتی بر سر آن بحث دارد): از معنای عینی در تاریخ نمی‌توان سخن گفت، زیرا تاریخ را جز از طریق ذهنیت خود مورخ نمی‌توان شناخت.

گرهارد ابلینگ و ارنست فوکس نیز با تأسی به بولتمان مسئله‌ی هرمنوتیکی را در مرکز تفکرشان قرار داده‌اند. آن‌ها، مانند او، به دست و پنجه نرم کردن با مسئله‌ی بی‌شباهتی روشن میان نظر دوره‌ی جدید از واقعیت و نظری که در عهد جدید آمده است ادامه می‌دهند؛ و همچنین مخالفت بولتمان با ظاهری‌گری یا تفسیر تحت‌اللفظی در زبان و کوشش او برای اعاده‌ی قدرت ذاتی «کلمه» به آن‌ها، مانند او، بیشتر به معنای شهادت عهد جدید توجه می‌کنند تا به خصلت واقع شده‌ی آن؛ آن‌ها تأکید می‌کنند که تأویل‌کننده همواره در میانه‌ی تاریخی ایستاده است که می‌خواهد آن را تأویل کند و لذا معنای تاریخ در نسبت با فهم تأویل‌کننده از آینده نهفته است.

ابلینگ و فوکس، شاید حتی، مفروضات بولتمان را در خصوص تاریخ و زبان و اسطوره‌زدایی نیز فراتر برده‌اند و حتی تأویل ریشه‌ای‌تری از آن‌ها به دست داده‌اند. اگر علم هرمنوتیک بولتمان به معرفت به نفس وجودی انسان توجه نشان داد و با توجه به «کلمه»‌ی ابلاغ شده مستقیماً به تحلیل آنچه از این معرفت به نفس مقصود است پرداخت، ابلینگ و فوکس به خود زبان و نسبت آن با واقعیت رو آوردند. مسئله‌ی هرمنوتیکی در این منظر فقط منطبق کردن ابلاغ «کلمه» با واقعیتی نیست که با توجه به معرفت به نفس وجودی به آن می‌رسد؛ مسئله‌ی هرمنوتیکی مسئله‌ای زبانی است، یعنی «چگونه کلمه‌ای [واقعیه‌ی کلمه] که وقوع یافته است به فهم درمی‌آید.»^{۲۳} به طوری که ابلینگ در «کلمه‌الله و علم هرمنوتیک» ادعا می‌کند، «وجود [existence] با کلمه و در کلمه وجود است؛ ... تأویل اگرستانسیالیستی به

22. HE 136.

23. WF 313.

معنای تأویل متن با توجه به واقعی کلمه خواهد بود.^{۲۴}

هم ابلینگ و هم فوکس واقعی کلمه را مرکز تفکر کلامی شان ساخته اند، تفکری که نام «علم کلام واقعی کلمه» به آن داده شده است. به ادعای آن‌ها، علم هرمنوتیک باید رهنمودهایش را از واقعی کلمه بگیرد؛ به گفته ابلینگ «موضوع علم هرمنوتیک واقعی کلمه در حاق حقیقت آن است».^{۲۵} اما علم هرمنوتیک در صدد آن نیست که از طریق تعبیر نقص کلام مقدس را بپوشاند بلکه می‌خواهد «وظیفه هرمنوتیکی» (به وقوع درآوردن فهم) خود کلمه را تسهیل کند. خود کلمه آن چیزی است که باز می‌شود و واسطه فهم قرار می‌گیرد: «پدیدار نخستین در حیطه فهم فهم زبان نیست، بلکه فهم از طریق زبان است».^{۲۶} یا در جایی دیگر، باز بر صفت زبانی این گونه علم کلام تأکید می‌کند: «بنابراین علم هرمنوتیک در مقام نظریه فهم باید نظریه کلمات باشد».^{۲۷} فوکس این مطلب را در ابتدای کتابش با عنوان *Hermeneutik* به طور موجز بیان می‌کند: «علم هرمنوتیک در حیطه علم کلام تعلیم زبان [Sprachlehre] ایمان است».^{۲۸}

در این رویکرد، از موقف تعریف کردن علم هرمنوتیک، دو مطلب جالب توجه است. نخست، اشاره به «وظیفه هرمنوتیکی» کلمات به معنای مقدم‌تر تأویل بازمی‌گردد، یعنی به وساطت مستقیم فهم و لذا غایت علم هرمنوتیک را «برطرف کردن موانع» فهم قرار می‌دهد.^{۲۹} این نکته در باب قصد علم هرمنوتیک توجهی فرخنده است، گرچه تغییری در این امر نمی‌دهد که ما آگاهانه یا ناآگاهانه می‌خواهیم نظام‌های تأویل را حتی در مستقیم‌ترین فعل وساطت نیز قابل استفاده بسازیم. نکته‌ی دوم به تاریخی‌نگری [historicism] مربوط می‌شود: توجه به واقعی زبان، واقعی‌ای که به اظهار «زبانی بودن واقعیت» می‌انجامد، تاریخ را موزه‌ای از امور واقع نمی‌انگارد بلکه واقعیتی محسوب می‌کند که در کلمات به بیان درمی‌آید. بدین ترتیب این‌که «امور واقع چه بودند؟» یا «چگونه می‌توانیم این امر را توضیح دهیم؟» پرسش‌های چندان متناسبی نیستند بلکه مناسب‌تر آن است که پرسیم «در این امر واقع یا اسطوره چه چیزی به بیان در می‌آید؟» و «چیست که واسطه می‌شود؟»^{۳۰} پس تاریخی‌نگری در علم کلام از سوء استفاده از زبان نشأت می‌گیرد، «نگاه فاسدی

24. WF 331.

25. WF 319.

26. *Ibid.*, 318; cited in HAMG 36.

27. WF 319.

28. FH V.

29. WF 318-19.

30. *Ibid.*, 295.

31. *Ibid.*

به کلمه» که آن را از واقع‌ی کلمه‌ی زنده انتزاع می‌کند و از آن فقط به منزله‌ی بیان صرف بحث می‌کند و این به شکست انتقادی تأویل‌کننده در فهم کلمه‌ی منتقل شده به لحاظ خصلت آن به منزله‌ی واقع‌ی کلمه می‌انجامد.^{۳۱}

نتیجه‌ی تأکید بر واقع‌ی کلمه در علم کلام قرار گرفتن فلسفه‌ی زبان در مرکز خود علم هرمنوتیک است. قصد علم هرمنوتیک همچنان قصدی عملی است، یعنی برطرف کردن موانع واقع‌ی کلمه، اما کانون مسئله هرمنوتیکی بی‌هیچ ابهامی معطوف به ارتباط متقابل زبان و تفکر و واقعیت است. از آن‌جا که علم هرمنوتیک را نمی‌توان از علم شناسی و مابعدالطبیعه و فلسفه‌ی زبان دوره‌ی جدید جدا انگاشت، این علم به وضوح از حد و حدود قواعد عملی صرف تأویل فراتر می‌رود. علم هرمنوتیک در این دور شدن از عینیت واقع‌گرایانه‌ی «امور واقع تاریخی» نقد را به درون علم کلام خوانده است، به طور برجسته از ولفه‌ارت پانبرگ به بعد،^{۳۲} و علم کلام را بیرون گذاشته است، در اصل از امیلیو بّتی به بعد.

علم هرمنوتیک بّتی

امیلیو بّتی مورخ ایتالیایی علم حقوق و بنیان‌گذار مؤسسه‌ای برای نظریه‌ی تأویل در ۱۹۵۵ در رم،^{۳۳} در ۱۹۶۲ کتابچه‌ای با عنوان علم هرمنوتیک در مقام روش عام علوم انسانی منتشر کرد. انتشار این رساله که مدّت کوتاهی پس از انتشار شاهکار گادامر [حقیقت و روش] در ۱۹۶۰ صورت گرفت اعتراضی روشن و صریح به رویکرد گادامر، و نیز رویکردهای بولتمان و ابلینگ به این موضوع بود. ایرادات بّتی به اثر گادامر، به زبان ساده، از این قرار است: نخست، این اثر به عنوان روش‌شناسی یا معین به روش‌شناسی فایده‌ای به حال علوم انسانی ندارد، و دوم، این اثر مشروعیت استناد کردن به شأن علمی موضوعات تأویل را به مخاطره می‌اندازد و لذا عینیت خود تأویل را هم در مظان تردید قرار می‌دهد. این کتابچه با این شکوه آغاز می‌شود:

علم هرمنوتیک در مقام بحثی عام و همیشگی از تأویل، آن دانش مضبوط عام و

32. "Hermeneutics and Universal History", *HH* 122-52.

۳۳. رجوع شود به: *HAMG*، یادداشت 6-7.

بزرگی است که در دوره‌ی رمانتیک با والامنشی بسیار برجوشید و دغدغه‌ی مشترک همه‌ی دانش‌های مضبوط انسانی بود، چیزی که آن قدر ارزش داشت که بسیاری از متفکران بزرگ قرن نوزدهم به آن توجه نشان دهند - کسانی مانند هومبولت در فلسفه‌ی زبان، اوگوست ویلهلم فون شلگل، مورخ ادبی بزرگ، بوک [Böckh]، لغوی و دانشنامه‌نویس، ساوینی، حقوقدان، و مورخانی مانند نیبور و رانکه و درویزن - این صورت قدیم‌تر و ارجمند علم هرمنوتیک ظاهراً از خاطر آلمانی دوره‌ی جدید رفته است.^{۳۴}

بتی درصدد تجدید این سنت قدیم‌تر ولیکن بسیار پراهمیت آلمانی در اثر دانشنامه‌ای پیش‌تر خودش نظریه‌ی عام تأویل بود.^{۳۵}

خوانندگان آلمانی از همان سال ۱۹۵۴ با تفکر کلی بتی آشنا شده بودند و وقتی که او «بیانیه‌ی هرمنوتیکی» کوتاهش را با عنوان درآمدی به تأسیس نظریه‌ی عام تأویل منتشر کرد،^{۳۶} ازدیاد توجه به اثر کبیر او (۱۹۵۵) مسجل و ترجمه‌ی این اثر نیز عاقبت در ۱۹۶۷ به زبان آلمانی منتشر شد.^{۳۷} این اثر کبیر محصول هفت سال یا بیشتر تفکر بود که تاریخ آن به اولین روز ایراد درس‌گفتار او در ماه مه‌ی ۱۹۴۸ باز می‌گشت. در واقع، بیانیه‌ی ۱۹۵۴ روایتی مبسوط از این ارائه‌ی پیش‌تر است. بتی در سال ۱۹۶۲ با تأسف می‌نویسد که با وجود اثری که در ۱۹۵۴ منتشر کرد، در آلمان، توجه بسیار اندکی به اثر او مبذول شد.^{۳۸} چراکه افسون فلسفه‌ی هایدگر در علم کلام پروتستانی و فلسفه همچنان پرنفوذ بود و روایتی بسیار متفاوت از علم هرمنوتیک ارائه شده بود.

این تحوّل در جریان عظیم آن سنتی قرار نداشت که از شلایرماخر تا هومبولت، اشتاینثال [Steinthal]، لازاروس، بوک، دیلتای، زیمل، لیت، یواخیم واخ، و نیکلای هارتمان جاری بود، آن چیزی که توجه بتی معطوف به حلّ آن شده بود بر عهده گرفتن نو کردن طرح ضابطه‌بندی نظریه‌ی روش‌شناختی عامی برای تأویل بود.^{۳۹} اما نفوذ پدیدارشناسی و هستی‌شناسی هایدگری با علاقه‌ی عمومی به فلسفه‌ی زبان

34. HAMG.

35. *Teoria generale della interpretazione.*36. *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre.*

.Festschrift für Ernst Rabel, II, 79-168 در: نسخه‌ی اصلی آن در همان سال چاپ شد،

37. AAMG.

38. HAMG 6.

39. Ibid.

نیز همراه بود و این‌ها در مجموع نیروهای راننده در عطف توجّه آلمانی‌های جدید به سوی علم هرمنوتیک بودند. (گادامر گواهی می‌دهد که انگیزه‌ی دیگری که در تفکر خود او وجود داشت ناخرسندی عمیق او در دهه‌ی ۱۹۳۰ از نظریه‌ی مسلط در زیباشناسی بود).^{۴۰} در علم کلام نیز به طوری که قبلاً دیده‌ایم تحوّل علم هرمنوتیک پیوند تنگاتنگی با اسطوره‌زدایی به منزله‌ی نحوه‌ای مواجهه با این مسئله‌ی عمیق داشت که چگونه می‌توان کتاب مقدس را برای گوش‌های امروزی «کلمه‌ی» آن با ربط و پر معنا ساخت.

علاقه‌ی بتی در مقام مؤرخ علم حقوق برخاسته از تمّنایی فلسفی برای گزارشی کافی و وافی از حقیقت اثر هنری نیست (همچون گادامر)، یا تمّنایی برای رسیدن به فهمی عمیق‌تر از ماهیت هستی (همچون هایدگر) یا برخاسته از اضطراری در کسب معنای نجات‌دهنده‌ی «کلمه‌ی» کتاب مقدس (همچون بولتمان و ابلینگ). او می‌خواست شیوه‌های مختلف تأویل در علوم انسانی را از یکدیگر تفکیک کند و نظامی بنیادی از اصول را به ضابطه درآورد که با آن افعال و امور انسانی به تأویل درآید. اگر تمایزی باید گذاشته شود، میان سویه‌ی فهم عین با توجّه به خود آن و سویه‌ی دیدن معنای وجودی آن عین برای زندگی و آینده‌ی خود شخص، پس می‌توان گفت که این مورد اخیر به وضوح مورد توجّه گادامر و بولتمان و ابلینگ است و حال آن‌که ماهیت تأویل «عینی» مورد توجّه بتی قرار گرفته است.

بتی به هیچ‌وجه نمی‌خواهد سویه‌ی شخصی یا فاعلی را از تأویل کنار بگذارد یا حتی انکار کند که در هر تأویلی وجود آن لازم است. بلکه او می‌خواهد اثبات کند که نقش عامل ذهنی در تأویل هرچه باشد عین مورد مشاهده همچنان عین است و می‌توان برای تأویلی به طور عینی معتبر از آن به طرز معقولی کوشش کرد و آن را به انجام هم رساند. عین سخن می‌گوید و آن را می‌توان به درستی یا به نادرستی شنید، دقیقاً به این دلیل که معنایی در عین وجود دارد که به طور عینی تحقیق‌پذیر است. اگر عین غیر از ناظر آن نیست و اگر از خودش سخن نمی‌گوید، چرا به آن گوش می‌دهیم؟^{۴۱}

۴۰. بر طبق گفته‌های گادامر در باب نکون [حقیقت و روش] WM در بحث متعاقب مقاله‌ی من:

"Die Tragweite von Gadammers WM für die Literaturlauslegung", Heidelberg, July 14, 1965.

41. HAMG 35.

به هر تقدیر، بتی مدلل می‌سازد که علم هرمنوتیک اخیر آلمانی آن‌قدر خود را با پدیدار *Sinngebung* (وظیفه‌ی تأویل‌کننده در معنا بخشی به عین) مشغول کرده است که این امر مترادف با تأویل شده است. بتی در ابتدای علم هرمنوتیک به منزله‌ی روش عام علوم انسانی (۱۹۶۲) می‌گوید که قصد اصلی او روشن کردن تمایز ماهوی میان *Auslegung* (تأویل) و *Sinngebung* [معنا بخشی] است. به گفته‌ی بتی، دقیقاً به دلیل غفلت از همین تمایز است که در درستی کامل نتایج عیناً معتبر در علوم انسانی (*die Objectivität der Auslegungsergebnisse*) تردید شده است.

چند مثال از قوانین علم هرمنوتیک مورد نظر بتی و ایرادات او به موضع گادامر دفاع بتی از عینیت را به خوبی نشان می‌دهد. از نظر بتی، موضوع تأویل، یعنی عینیت یافتگی روح یا ذهن (*Geist*) انسان در صورت محسوس جلوه‌گر می‌شود. لذا تأویل ضرورتاً بازشناسی و بازسازی معنایی است که مؤلف آن با استفاده از مواد خاصی که دارای وحدت است توانسته تجسم ببخشد. البته مراد از این سخن آن است که ناظر باید به صورت فاعلی بیگانه درآید و از طریقی معکوس با عمل خلق به آن اندیشه یا «تأویل» متجسم در موضوع تأویل بازگردد.^{۴۲} بدین ترتیب، به طوری که بتی مشاهده می‌کند، سخن گفتن از عینیتی که متضمن فاعلیت ذهن تأویل‌کننده نیست آشکارا محال است. با این همه فاعلیت ذهن تأویل‌کننده باید بیگانگی و غیریت عین را درک کند، وگرنه او فقط در افکندن فاعلیت ذهن خودش در موضوع تأویل موفق می‌شود. پس قانون بنیادی و نخستین هر تأویل اثبات خودمختاری ذاتی عین یا موضوع تأویل است.^{۴۳}

قانون دوم قانون متن و زمینه‌ی معناست یا کلیتی که در آن اجزاء منفرد را تأویل می‌کنیم. میان اجزاء منفرد کلام به دلیل کلیت پرشمول معنای برساخته از اجزاء منفرد نسبت درونی سازگاری وجود دارد.^{۴۴} بتی در سومین قانون عام «موضوعیت» (*Aktualität*) معنا را تصدیق می‌کند. «موضوعیت» عبارت است از ربط داشتن معنا با موضع و علایق خود تأویل‌کننده در زمان حاضر و این چیزی است که هر فهمی متضمن آن است. تأویل‌کننده‌ی واقع‌های روی داده در عصر قدیم آن را ضرورتاً با

42. *HAMG* 11-12.43. *Ibid.*, 14.44. "Kanon des sinnhaften Zusammenhanges (Grundsatz der Ganzheit) 'or' Kanon der Totalität", *Ibid.*, 15.

توجه به آنچه خود تجربه کرده است تأویل می‌کند. از جنبه‌ی ذهنی، هیچ‌گزیری از فهم خود شخص و تجربه‌ی او وجود ندارد. بّتی به هیچ‌وجه بر این گمان نیست که فهم فقط گیرنده‌ای انفعالی است؛ در واقع، فهم همواره عملی بازسازی‌کننده است که متضمن تجربه‌ی خود تأویل‌کننده از جهان است.^{۴۵} حتی می‌توان گفت که بّتی «در اصل» مفهوم پیش‌فهم به تعبیر بولتمان را باز اثبات می‌کند.

با این وصف، او مؤکداً با نتیجه‌گیری بولتمان که می‌گوید به دلیل تاریخمندی پیش‌فهم تصور امکان داشتن دانش تاریخی عینی «توهم تفکر عینی‌ساز» (die Illusion eines objektivierenden Denkens)^{۴۶} است به مخالفت برمی‌خیزد. بّتی می‌گوید:

آن متنی که پیش‌فهم به آن معنا می‌بخشد فقط برای تقویت پندار قبلی ما وجود ندارد؛ بلکه ما باید فرض کنیم که متن چیزی برای گفتن به ما دارد، چیزی که ما از پیش خودمان نمی‌دانیم و چیزی که مستقل از فعل فهم ما وجود دارد. چون و چراپذیری رویکرد ذهنی و شخصی دقیقاً همین‌جا معلوم می‌شود، رویکردی که آشکارا متأثر از فلسفه‌ی وجودی معاصر است، رویکردی که می‌کوشد توضیح [Auslegung] و فهم [Sinngebung] را به شتاب به هم بچسباند، با این نتیجه که عینیتِ نتایج عمل تأویل در تمامی علوم انسانی در تردید قرار گرفته است.^{۴۷}

انتقادات بّتی از نظریه‌ی گادامر ایراد نیرومندی به «فاعلیت» و وجودی «شناسنده» و تاریخمندی فهم وارد می‌آورد و دعوی آن بر این است که گادامر در فراهم کردن روش‌های دستوری برای متمایز کردن تأویل درست از نادرست شکست خورده است و لذا وجوه بسیار متفاوت تأویل را باهم درآمیخته است.^{۴۸} بّتی می‌گوید که، فی‌المثل، مورّخ تا آن‌جا که با تأمل در متن مورد مطالعه‌اش غور می‌کند به نسبتی عملی با زمان حال علاقه‌مند نیست؛ از سوی دیگر، حقوقدان نیز در بده بستانی که با متن دارد کاربرد عملی برای زمان حال را در نظر دارد. از این‌جا نتیجه می‌شود که این دو نحوه‌ی عمل تأویل خصلتاً متفاوت‌اند و ادعای گادامر مبنی بر این‌که هر تأویلی متضمن کاربردی برای زمان حال است درمورد تأویل حقوقی چنان‌که باید صادق است اما درمورد تأویل تاریخی صادق نیست.^{۴۹}

45. HAMG 19-22.

46. HE 121.

47. HAMG 35.

48. Ibid., 43-44.

49. Ibid., 45-49.

گادامر در نامه‌ای به بتی به این ایرادات پاسخ داد. او گفت که قصد او پیشنهاد روش نیست بلکه کوشش برای «وصف آنچه هست ... [است] می‌کوشم دروای برداشت علم دوره‌ی جدید از روش بیندیشم و درون کلیت صریحی به آنچه همواره رخ می‌دهد بیندیشم».^{۵۰} بتی نامه‌ی گادامر را در همین جزوه‌ای که در آن به گادامر حمله می‌کند ضمن حواشی چاپ کرد، و این حاکی از آن است که بتی با این پاسخ چنان‌که باید اقناع نشده است. از نظر بتی، گادامر در فاعلیت بی‌معیار وجودی شناسنده هلاک شده است. گادامر در پیش‌گفتار چاپ ۱۹۶۵ حقیقت و روش باز به بتی پاسخ می‌دهد و این بار بر خصلت غیر فاعلی و شخصی فهم تأکید می‌کند. گادامر به واسطه‌ی رویکرد هستی‌شناختی کتابش (که بتی بر آن تأسف می‌خورد) کارکرد «آگاهی تاریخی تأثیرگذار یا عمل‌کننده»^{۵۱} را نه عملی ذهنی بلکه عملی هستی‌شناختی می‌انگارد:

معنای پژوهش من، به هیچ وجه، ارائه‌ی نظریه‌ی عام تأویل و نیز تفکیک اجمالی روش‌های متفاوت برای هر رشته‌ی خاص نیست، کاری که بتی به نحو احسن انجام داده است، بلکه می‌خواهم آنچه را همه‌ی شیوه‌های تأویل در آن مشترک‌اند بیابم و نشان دهم که فهم هیچ‌گاه به معنای رهبردی فاعلی نسبت به «موضوعی» مفروض نیست بلکه به معنای آن است که فهم متعلق به تاریخ تأثیرگذار [Wirkungsgeschichte] — و این یعنی متعلق به هستی — آن چیزی است که می‌فهمیم.^{۵۲}

نکته‌ای را که گادامر مطرح می‌سازد در فصل‌های ۱۰ و ۱۱ همین کتاب بیشتر بررسی می‌کنیم، ولیکن عجالتاً تا این‌جا اختلاف بنیادی میان بتی و گادامر روشن است. و ما را با دو برداشت متفاوت از گستره و قصد علم هرمنوتیک، روش‌ها و انواع تفکر متناسب با آن، و خصلت ماهوی این دانش در مقام میدان مطالعه آشنا می‌سازد. این دو متفکر، با دو تعریف بسیار متفاوت و مبتنی بر مبانی فلسفی متفاوت، علم هرمنوتیک را برای تحقق مقاصد بسیار متفاوت ضابطه‌دار می‌کنند. بتی، به پیروی از دیلتای، طالب قواعدی بنیادی برای Geisteswissenschaften است و

50. HAMG 51n.

51. "Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein"; see WM 325-60.

۵۲. همان، پیش‌گفتار به چاپ دوم، ص ۱۷۷.

پی آن چیزی می‌گردد که برای تأویل‌کننده عملی و مفید است. او می‌خواهد معیارهایی برای تمییز تأویل درست از نادرست و تمییز یک نوع تأویل از نوع دیگر بیابد. گادامر، به پیروی از هایدگر، پرسش‌هایی از این قبیل می‌کند: خصلت هستی‌شناختی فهم چیست؟ چه نوع مواجهه‌ای با وجود درعمل هرمنوتیکی دخیل است؟ سنت، آن گذشته‌ی منتقل شده، چگونه در فعل فهم متنی تاریخی وارد می‌شود و آن را شکل می‌دهد؟

مراد از گفتن این نزاع تعاریف چیست؟ به طوری که در فصل بعد خواهیم گفت، این دو موضع کاملاً هم متضاد نیستند. بلکه این دو متفکر در دوجنبه‌ی متفاوت مسئله‌ی هرمنوتیکی کار می‌کنند. البته پُر واضح است که انتخاب اصلی نهایتاً باید میان منظر واقع‌گرایانه و منظر پدیدارشناختی صورت گیرد؛ با این همه، می‌توان اذعان کرد که برای علم هرمنوتیک، در مجموع، هردو موضع فلسفی واجد رویکردهای مهمی به مسئله‌ی هرمنوتیکی است.

ا. د. هیرش: علم هرمنوتیک در مقام منطق اعتبار بخشی

ا. د. هیرش، جونیور، نخستین رساله‌ی تمام عیار به انگلیسی نوشته در علم هرمنوتیک عام را در ۱۹۶۷ با عنوان اعتبار در تأویل منتشر کرد. بی‌گمان این اثر در سال‌های آینده در میان آثار مهم آمریکایی در باب نظریه‌ی تأویل جای خود را باز می‌کند. این کتاب با بحثی نظام‌مند و به دقت مستدل برخی از عزیزترین مفروضاتی را که طی حدود چهار دهه هادی تأویل ادبی بودند به تحدی می‌طلبد. محض نمونه، هیرش مدعی می‌شود که نیت مؤلف باید معیاری باشد که به وسیله‌ی آن اعتبار یا صحت هر «تأویل» (توضیح معنای لفظی عبارتی) سنجیده شود. او سپس مدلل می‌سازد که این نیت موجودی معین است که درباره‌ی آن می‌توان شواهد عینی جمع آورد و لذا وقتی که شواهد در دست باشد می‌توان به تعیین معنای آن پرداخت و این معنا نیز به طور کلی معتبر شناخته خواهد شد. و بدین‌سان به نظر می‌آید که رؤیای دیلتای در خصوص تأویلی با اعتبار عینی به تحقق خواهد پیوست.

البته «معنای لفظی» عبارتی به طوری که با تحلیل لغوی دقیق تعیین می‌شود (هم از تحلیل اثر و هم از تحلیل شواهد خارجی که حاکی از نیت مؤلف آن است) و «معنا داشتنی» که همین اثر امروز می‌تواند دارا باشد دو چیز بسیار متفاوت است: و

این دقیقاً همان نکته‌ای است که هیرش به آن اشاره می‌کند: اشتباه و خلط بی‌وقفه مولود درهم آمیختن «معنای لفظی» و «معناداری» [significance] (پُر معنا بودن برای ما) است و هیرش این گناه را به گردن گادامر و بولتمان و متکلمان جنبش هرمنوتیک نوین می‌گذارد.^{۵۳} با استفاده از کلماتی که بتی در حمله به همین نکته به کار می‌برد می‌توانیم بگوییم که Bedeutung (معنا) را باید از Bedeutsamkeit (معناداری) جدا نگه داشت،^{۵۴} وگرنه علم لغت تجزیه می‌شود و امکان اکتساب نتایج عینی و معتبر از دست می‌رود. چرا که یکپارچگی و تمامیت علم لغت و امکان عینیت بر این تمایز مبتنی است.

به گفته‌ی هیرش، مقصود علم هرمنوتیک یافتن «معنا داشتن» عبارتی برای ما در امروز نیست بلکه روشن ساختن معنای لفظی آن است. علم هرمنوتیک آن دانش لغوی مضبوطی است که قواعدی وضع می‌کند که به وسیله‌ی آن تعیین‌های معتبر معنای لفظی عبارتی را می‌توان تحصیل کرد. گادامر و پیروان بولتمان نه فقط در احتساب چیزی که بیرون از وظیفه‌ی واقعی علم هرمنوتیک قرار می‌گیرد مرتکب خطا شده‌اند، بلکه به گفته‌ی هیرش موضعی فلسفی اختیار کرده‌اند که تا بدان‌جا پیش می‌رود که می‌پرسد امید داشتن به معنایی به طور عینی تعیین‌پذیر اصلاً ممکن است.

هیرش اساساً مدلل می‌سازد که اگر اعتقاد بر این است که «معنا» ی عبارتی (در درک معنای لفظی) می‌تواند تغییر کند، پس هیچ معیار ثابتی برای قضاوت در این‌که آن قطعه به درستی تأویل شده است وجود ندارد. جز این‌که تصدیق کنیم که «کفش بلورین» معنای لفظی اصلی را مؤلف قصد کرده، هیچ راهی برای جدا کردن سیندرلا از بقیه‌ی دخترها وجود ندارد.^{۵۵} این گفته یادآور ایراد بتی به علم هرمنوتیک گادامر است: گادامر اصل دستوری ثابتی فراهم نمی‌کند که به وسیله‌ی آن معنای «صحیح» یک قطعه را بتوان به طور معتبر تعیین کرد. هیرش معنای لفظی مورد نظر مؤلف را معیار قرار می‌دهد و حتی فراتر می‌رود و معنای لفظی را بی‌تغییر و تکرار‌پذیر و معین وصف می‌کند. نقل قول کوتاهی از او نشان‌دهنده‌ی استدلال او و همچنین رساننده‌ی چیزی از رایحه‌ی ارسطویی شرح او خواهد بود:

53. VII 246.

54. HAMG 28-29.

55. VII 46.

بنابراین، وقتی می‌گویم که معنای لفظی معین است مقصودم این است که این معنا هویتی است که عین خودش است. بعلاوه، مقصودم نیز این است که هویتی است که همواره از لحظه‌ای تا لحظه‌ای بعد همان می‌ماند، یعنی هویتی است بی‌تغییر. در حقیقت، این معیارها از قبل در این لازمه گنجانده شده بود که معنای لفظی تکرارپذیر باشد، و نیز در افعال متفاوت تعبیر همواره همان باشد. پس معنای لفظی هست آنچه هست و لاغیر و همواره یکسان است. و این همان چیزی است که من از معین بودن مقصود دارم.^{۵۶}

علم هرموتیک در این جا وظیفه‌ی خود را فراهم کردن توجیه نظری برای معین بودن موضوع تأویل قرار می‌دهد و همچنین وضع معیارهایی که به وسیله‌ی آن این معنای معین و بی‌تغییر و عین خود را بتوان فهمید. طبعاً این وظیفه شامل این نیز هست که بر چه مبنایی معنایی را می‌توان بر معنای دیگری ترجیح داد و این همان پرسش اعتبار یا صحت است. از نظر هیرش، علم هرموتیکی که از اعتبار بحث نمی‌کند علم هرموتیک نیست بلکه چیزی دیگر است. او، مانند بش، این ایراد را مطرح می‌کند که جریان‌های دیگری در علم هرموتیک از روی مسئله‌ی اعتبار می‌جهد و این چیزی است که بدون آن علم تأویل و روش رسیدن به تأویلات صحیح مطلقاً نمی‌تواند وجود داشته باشد.

هیرش به این ایراد که علم هرموتیک از معنا داشتن متن برای ما در امروز بحث خواهد کرد و نیز از ساختارها و یا ساز و کارهایی که به وسیله‌ی آن معنای لفظی برای ما پرمعنا می‌شود، پاسخ می‌دهد که چنین کاری در حوزه‌ی نقد ادبی و حوزه‌ی حیطه‌هایی غیر از علم هرموتیک است.^{۵۷} علم هرموتیک، به تعریف دقیق، «کوششی لغوی، به معنای شایسته و متداول قدیم، [است] برای دریافتن آنچه مؤلف مقصود داشته است»^{۵۸} و این «تنها مبنای صحیح برای نقد» است،^{۵۹} ولیکن این خود نقد نیست؛ تأویل است. علم هرموتیک می‌تواند از تحلیل منطقی و شرح

56. VII 46.

۵۷. به ویژه رجوع شود به تمایز اساسی در فصل چهارم [اعتبار در تأویل] VII، با عنوان «فهم، تأویل، نقد». علم هرموتیک در مقام منطق اعتباربخشی «فهم» را از یک سو و نقد را نیز از سوی طرف دیگر می‌کند؛ علم هرموتیک علم یا مجموعه اصولی است برای تعیین معتبر معنای لفظی متن، یعنی تأویل.

58. Ibid., 57.

59. Ibid.

حال و حتی حساب احتمالات (برای تعیین محتمل‌ترین معنا از میان چند تأویل ممکن) به خوبی استفاده کند، ولیکن اساساً علم لغت باقی می‌ماند. اما حتی با این قید نیز، علم هرمنوتیک همچنان بسیار پر معنا و نظامی میان رشته‌ای است؛ همچنان نظامی بنیادی است که اصول عام تأویل برای هر سند مکتوب، چه حقوقی [legal] و دینی و ادبی - و چه آشپزی را اعلام می‌کند.

درباره‌ی این آخرین تعریف از علم هرمنوتیک، یعنی قواعد کوششی شایسته ولیکن بنیادی برای تعیین معنای لفظی عبارتی چه باید بگوییم؟ شگفت‌آورترین چیز این تعریف آن چیزی است که از قلم می‌اندازد؛ در این تعریف، علم هرمنوتیک از جریان ذهنی فهم بحث نمی‌کند، به طوری که در تعریف شلایرماخر و دیلتای از آن چنین بود، یا از مربوط کردن معنای فهمیده شده به زمان حال (نقد)، بلکه از مسئله‌ی داوری میان معانی قبلاً فهمیده شده بحث می‌کند، برای این‌که در میان تأویلات متنازع ممکن قضاوت شود. علم هرمنوتیک، با این تعریف، راهنمایی است برای عالم علم لغت که باید در میان چند معنای محتمل آنچه را محتمل‌ترین معنای عبارتی است انتخاب کند.

پس، از نظر هیرش، مسئله‌ی هرمنوتیکی مسئله‌ی «ترجمه» نخواهد بود، یعنی این مسئله که چگونه فاصله‌ی تاریخی میان، مثلاً، عهد جدید و امروز را از میان برداریم تا پُر معنایی یا معنا داشتن متن برای ما بتواند معلوم شود؛ مسئله‌ی هرمنوتیکی صرفاً مسئله‌ی تعیین لغوی معنای لفظی مورد نظر مؤلف است. یقیناً هیرش تصدیق خواهد کرد که مربوط کردن متن به زمان حال مسئله‌ای واقعی است ولیکن او انکار خواهد کرد که این امر به میدان علم هرمنوتیک متعلق باشد. البته او برای اتخاذ چنین موضعی باید اثبات کند که معنای لفظی چیزی مستقل و بی‌تغییر و معین است که هرکس می‌تواند با یقین عینی آن را اثبات کند. چنین برداشتی از معنای لفظی مبتنی بر برخی پیش‌فرض‌های فلسفی مشخص است که عمدتاً واقع‌گرایانه و یا شاید پیش‌فرض‌های اثر اولیه‌ی هوسرل، یعنی پژوهش‌های منطقی، است که هیرش از آن نقل به معنی می‌کند که همان موضوع قصدی می‌تواند کانون افعال قصدی بسیار متفاوتی باشد.^{۶۰} موضوع شناسایی، در این مورد اخیر، همان باقی می‌ماند، یعنی

۶۰. رجوع شود به ضمیمه‌ی سوم و خالب توجه هیرش با عنوان "An Excursus on Types"، در VII،

ایده یا ذاتی مستقل است.

اگرچه ارائه‌ی نقدی مفصل از پیش‌فرض‌های هیرش از حوصله‌ی اثر حاضر بیرون است، توجّه بدین نکته لازم است که وقتی مسئله هرمنوتیکی صرفاً مسئله‌ای لغوی تعریف شود، آن وقت تمامی تحوّل پیچیده‌ی تفکر قرن بیستم در باب فهم تاریخی به منزله‌ی چیزی بی‌ربط با تعیین عملی معنای لفظی کنار انداخته می‌شود. و علم هرمنوتیک به صورت مجموعه‌ای از اصول لغوی تأویل درمی‌آید که آموزگار ادبیات انگلیسی و عالم دین یا حقوقدان می‌تواند از آن استفاده کند، بی‌آنکه خود را درباره‌ی تحولات قرن بیستم در فلسفه‌ی زبان و پدیدارشناسی و علم‌شناسی یا هستی‌شناسی هایدگری به دردمر بیندازد. چه لزومی دارد که برای جمع کردن معلوماتی درباره‌ی «نیت واقعی» و «معنای لفظی بی‌تغییر» لوسیداس [Lycidas] میلتون خود را به زحمت مطالعه‌ی فلسفه‌ی هگل و هایدگر یا گادامر دچار سازیم؟ درباره‌ی مسئله‌ی موجود در فهم آنچه لوسیداس امروز می‌تواند برای ما معنی بدهد یا خواهد داد چه می‌گویید؟ هیرش می‌گوید که این کار ناقد ادبی است. اما البته ناقد ادبی، این کار فنی شایسته‌ی اثر را که «تأویل‌کننده» انجام داده «بی‌قدر» نمی‌کند. — «یگانه مبنا برای نقد» — در همان حالی که تأویل‌کننده خلوص ابتدایی معنای بی‌تغییر و فراتاریخی را برکنار از دلالت آن برای همین امروز‌گرایی می‌دارد.

اما در واقع مسئله‌ی هرمنوتیکی صرفاً مسئله‌ای لغوی نیست و بخش اعظم نظریه‌ی فهم در نزد شلایرماخر و دیلتای و هایدگر و گادامر را با تعاریف ارسطویی نمی‌توان در طاقچه گذاشت، و این گذشته از مساهمتی است که این افراد هم در درون علم کلام و هم در بیرون آن نسبت به تعریف فهم تاریخی دارند. هیرش مدلل می‌سازد که معنای لفظی در واقع از معنا داشتن جدایی‌پذیر است، زیرا (۱) درواقع می‌توانیم آنچه را اثر برای مؤلف آن معنی دارد از آنچه اثر برای ما معنی می‌دهد متمایز کنیم، و (۲) در غیر این صورت، وجود معانی عینی و تکرارپذیر محال خواهد بود. با این وصف این استدلال چگونه قانع‌کننده است؟ این نکته‌ی مسلم که از چند منظر می‌توان به موضوع نظر نگریست آن موضوع را از حیث تاریخی بی‌تغییر و ابدی نمی‌کند؛ و استدلال بر این‌که در غیر این صورت عینیت محال خواهد بود متضمن دور است، زیرا امکان دانش عینی و غیرتاریخی خود مورد پرسش است. به هر تقدیر، اعتبار تمامی رساله‌ی هیرش در باب اعتبار و صحت

وابسته به اعتبار همین تمایز میان معنا و معنا داشتن است. اما آیا فهم به همین شیوه‌ی مکانیکی عمل می‌کند که هیرش فرض می‌کند؟ یا این جدایی معنا از معنا داشتن نیز دقیقاً عملی انعکاسی و برساخته از روی فعل فهم است؟ آیا این صورت از علم هرمنوتیک - شاید درواقع نقد متن به صورت مبدل است - روش‌شناسی برای متمایز کردن انعکاسانه میان فهمی از فهمی دیگر نیست؟ آیا صرفاً نظامی یا ساختاری برای ناقد یا لغوی نیست تا بتواند در قضاوت در باب این‌که یکی از اشعار لوسی وردزورث (با استفاده از مثالی که هیرش ذکر کرده) حاکی از نظری تیره و تاریا مثبت به زندگی است از آن استفاده کند؟

یقیناً چنین صورتی از علم هرمنوتیک نظریه‌ای هرمنوتیکی پیشنهاد نمی‌کند بلکه نظریه‌ای را درباب چگونه صورت گرفتن خود فهم از پیش فرض می‌کند. (و باید پرسید که این نظریه‌ی فهم چقدر مناسب و کافی است.) چرا که این نظریه بعد از فهم آغاز می‌شود. چنان‌که هیرش ملاحظه می‌کند: «فعل فهم در ابتدا حدسی همدلانه (یا اشتباهی) است و هیچ روشی برای حدس زدن یا قواعدی برای تکوین بینش‌ها وجود ندارد. فعالیت روش‌شناختی تأویل وقتی آغاز می‌شود که ما مبادرت به آزمون و نقد حدس‌هایمان کنیم.»^{۶۱} یا چنان‌که کنایه‌دارتر می‌گوید، «دانش مضبوط تأویل در برگیرنده‌ی دارایی اندیشه‌ها و آزمودن آنهاست.... [این دانش مضبوط] بر روش‌شناسی ترکیب کلام استوار نیست بلکه بر منطق اعتباربخشی استوار است.»^{۶۲} علم هرمنوتیک در نزد هیرش دیگر نظریه‌ی فهم نیست؛ منطق اعتباربخشی است. و این نظریه‌ای است که به وسیله‌ی آن می‌توان گفت، «این همان چیزی است که مؤلف از گفتن آن مقصود داشته و نه آن.»

هیرش به طرز درخشانی به مقصود خود رسیده است و آن ساختن نظامی یگانه برای رسیدن به معانی تحقیق‌پذیر به طور عینی است. اما به چه قیمتی؟ نخست آن‌که، او می‌گوید که برای معین ساختن معنا قاعده یا معیار همواره باید نیت مؤلف باشد. دوم آن‌که، برای عینی ساختن این معنا، این معنا باید تکرارپذیر و بی‌تغییر باشد، بنابراین هیرش می‌گوید که معنای لفظی از آن حیث که معناست همواره همان است و لذا جداست و از معنای آن برای ما، به طوری که ما در فهم با آن مواجهه

می‌شویم، جدایی‌پذیر است. اما این گفته‌ها را می‌توان پذیرفت؟ بسیاری از آن‌ها مبتنی بر مفروضات علم‌شناختی اساساً ارسطویی است و همچنین نظریه‌ای در باب معنا که از خود آن نیز باید براساس دلایل فلسفی دفاع کرد.

آیا تعریف دوباره‌ی هیرش از علم هرمنوتیک به عنوان منطق اعتبار بخشی واقعاً در درک مسئله‌ی هرمنوتیکی در پهنای پیچیدگی آن سهم داشته یا این تعریف مسئله را بیش از حد ساده کرده است؟ ابلینگ می‌گوید که «موضوع علم هرمنوتیک واقعی کلمه من حیث هو است»؛ بدین ترتیب علم هرمنوتیک به طور عمیقی مشتمل بر پرسش از واقعیت و ماهیت مشارکت ما در زبان است. برای این شهود از مسئله‌ی هرمنوتیکی چه اتفاقی می‌افتد؟ آیا می‌توان آن را به عهده‌ی میدانی و رشته‌ای دیگر، مانند فلسفه‌ی زبان، واگذاشت؟ غفلت دل‌آسوده‌ی هیرش از استلزامات نظریه‌ی فهم و فلسفه‌ی زبان حاکی از این معناست که تخصص پیشنهادی او برای علم هرمنوتیک به مصلحت نیست. مسئله‌ی علم هرمنوتیک در علم کلام امروز چقدر محدود خواهد بود اگر به آن پیشنهاد شود که صرفاً به تعیین معنای لفظی محتمل مؤلف پردازد! اما بی‌درنگ این پرسش در خصوص ماهیت، مثلاً، معنای [رسالت] پولس رسول برمی‌خیزد؟ آیا او می‌کوشید معرفت به نفس نوی را بفهماند یا چیز دیگری؟ آیا می‌توان معیارهای قضاوت در این باره را در خود پولس رسول یافت؟ اگر ادعا شد که چنین معیارهایی یافت شدند، برچه مبنایی تعیین خواهیم کرد که این‌ها معتبرند؟ باز به عصر کنونی برگردیم. و این همان نکته‌ای است که لازم است بر آن تأکید شود؛ حتی معیارهای موجود برای عینیت و نیز معیارهای عینیت بر اساس بافت تاریخی امروز ساخته شده‌اند. تصدیق این نکته تا اندازه‌ای تصدیق پیچیدگی مسئله‌ی هرمنوتیکی است، پیچیدگی که تعریف دقیقاً مقید علم هرمنوتیک دارد به نحوی ظریف مشوّق تأویل‌کننده به نادیده گرفتن آن است.

و از این جاست که بحث هرمنوتیکی همچنان ادامه می‌یابد. دریک سو مدافعان عینیت و اعتبار بخشی قرار دارند که علم هرمنوتیک را منبع نظری برای معیارهای اعتبار بخشی می‌انگارند؛ و در سوی دیگر پدیدارشناسان واقعی فهم قرار دارند که بر خصلت تاریخی این «واقعۀ» تأکید می‌کنند و بالتجیه بر محدود بودن هر ادعایی در باب «دانش عینی» و «اعتبار عینی».

معنا و دامنه‌ی علم هرمنوتیک

با استناد به شش تعریفی که بحث شد و نزاع معاصر میان دو برداشت اساساً متفاوت از دامنه و مقصود علم هرمنوتیک چه باید نتیجه گرفت؟ آیا می‌توان همی این تعاریف، که برخی از آن‌ها با یکدیگر سرچنگ دارند، و این دو برداشت به ویژه متنازع از علم هرمنوتیک را ذیل لفظی واحد جای داد؟

به اعتقاد من، پاسخ آری است. این شش تعریف گوشه‌های متفاوت ولیکن مهمی از مسئله‌ی هرمنوتیکی را بالا می‌زنند. و از این جاست که برای علم هرمنوتیک رو کرده به روش و اعتبار و نیز برای علم هرمنوتیک متمرکز بر تاریخیمندی فهم جایی هست، ولو آن‌که این دو به مفروضات متضادی ملزم شده باشند و در مسئله‌ی عینیت به موافقت نرسند. شاید در میان چندین صورت از علم هرمنوتیک تفاوت‌هایی وجود داشته باشد، اما شباهت‌های اساسی بسیاری نیز وجود دارد. این وجوه مختلف در نظریه‌ی هرمنوتیکی در ذات خودشان مثال بارز اصل هرمنوتیکی‌اند، بدین معنی که: تأویل را پرسشی شکل می‌دهد که تأویل‌کننده با آن به موضوعش روی می‌آورد. این بهترین تصدیق است که وجوه مختلف تحول در علم هرمنوتیک موضوع قرار گرفتن پاسخ‌ها برای پرسش‌هایی است که چند تأویل‌کننده خودشان مطرح کرده‌اند.

از آن‌جا که هیرش آن نوع علم هرمنوتیکی را می‌جوید که تأویلات معتبر به دست می‌دهد، از ابتدا مسئله‌ی اعتبار شکل‌دهنده‌ی جریان پرسشگری اوست. اما چه خواهد شد اگر پرسش راهنما دیگر «چگونه می‌توانم تأویلات معتبر حاصل کنم؟» نباشد بلکه «ماهیت خود فهم چیست؟» باشد. اشتغال خاطر با احکام معتبر باعث می‌شود که پرسش از این‌که چه عناصری در هرگونه فهم دخیل است از نظر دور بماند؛ و به عکس، توجه به ماهیت ذاتی هرگونه فهم نیز مؤدی به کنار گذاشتن تحول ضروری نظام‌های متمایزکننده‌ی تأویلات معتبر از نامعتبر می‌شود. هردو

پرسش ارزشمندند و کاوش آن‌ها مساهمتی است در فهم مسئله‌ی هرمنوتیکی. به اعتقاد من مسئله‌ی هرمنوتیکی کلاً بسیار مهم و نیز پیچیده‌تر از آن است که به تملک مکتب فکری واحدی درآید. تعاریف یک سویه و محدود و مقید علم هرمنوتیک شاید در مقاصد محدود کارگر افتد ولیکن باید مراقب بود تا آن‌ها مطلق فرض نشوند. یقیناً بحث درباره‌ی مسائل مشخصی، مانند خصلت فهم تاریخی و عینیت تاریخی، منظم است؛ ولیکن ادعای بستی و هیرش مبنی بر این‌که علم هرمنوتیک گادامر معیاری عینی برای متمایز کردن تأویلات معتبر از نامعتبر به دست نخواهد داد به نیت اصلی تفکر گادامر توجه کافی مبذول نمی‌کند، یعنی: آزمون پویایی‌های خود فهم. گادامر، اگر می‌خواست به نقص مشابهی در نظریه‌ی عینیت اشاره کند، می‌توانست پرسد که چرا بستی از بحث خصلت هستی‌شناختی زبان غفلت می‌کند، یا چرا هیرش هیچ شرح کافی و وافی به معنایی از واقع‌ی پیچیده‌ی خود فهم ارائه نمی‌کند. چنین انتقادهایی، انتقادهایی که از نظریه می‌خواهد آن چیزی را انجام دهد که هرگز در مرتبه‌ی اول مدعی انجام دادن آن نبوده، اساساً بحث‌هایی غیر مستقیم‌اند در باب ماهیت و دامنه‌ی خود علم هرمنوتیک. آن‌ها فی حد ذاتها نظریه‌ی مخالف را بی‌اعتبار نمی‌کنند. علم هرمنوتیک، با وجود نزاع معاصر، باید میدان مطالعه باقی بماند و پیوسته حیطه‌ی مسئله را برای مساعی بسیاری از سنت‌های متفاوت و گاهی متنازع فراخ و باز کند.

کانون مضاعف علم هرمنوتیک: واقعی فهم و مسئله‌ی هرمنوتیکی

تحول تاریخی علم هرمنوتیک در مقام رشته‌ای مستقل ظاهراً دو کانون جدا را در خود جا داد: یکی در نظریه‌ی فهم به معنای عام، و دیگر در آنچه در تفسیر متون زبانی دخیل است، یعنی مسئله‌ی هرمنوتیکی. لازم نیست که این دو کانون یا ناقض خود و یا مطلقاً مستقل باشند. با این همه بهتر است که آن‌ها در حد لزوم جدا نگه‌داشته شوند تا یکی به دیگری چیز بیاموزد.

علم هرمنوتیک در نزد شلایرماخر و دیلتای به جهت گذشته‌ی بزرگ آن، وقتی که فرض می‌شود علم هرمنوتیک جهتش را از نظریه‌ی عام فهم زبانی می‌گیرد، علمی حقیقی است. باید مہیای اندیشیدن از طریق ماهیت فهم شد و با وسیع‌ترین معنای ممکن لفظ باید پرسید: فهم چیست؟ وقتی که می‌گوییم «می‌فهمم» چه روی می‌دهد؟

این پرسش اخیر به طور مشخص تأکیدی است بر خصلت واقعی فهم. نظریه‌ی فهم مناسب‌ترین نام برای علم هرمنوتیک است، وقتی که تجربه‌ی زندگی فرض می‌شود و واقعی‌ه فهم به منزله‌ی نقطه‌ی شروع آن. بدین طریق، تفکر به امری واقع روی می‌آورد، واقعه با همه‌ی انضمامی بودنش و نه به ایده یا تصوّر؛ و این به پدیدارشناسی واقعی فهم بدل می‌شود. هرچند، این‌گونه پدیدارشناسی فهم به طرز دقیق و نظری به تصور درنیامده است، اما چون به روی همه‌ی رشته‌های دیگر باز است می‌تواند مساهمتی داشته باشد در فهم کامل‌تر این‌که در فهم چه روی می‌دهد و چگونه روی می‌دهد، از قبیل علم‌شناسی، هستی‌شناسی، پدیدارشناسی ادراک، نظریه‌ی آموزش، فلسفه‌ی نمادها، تحلیل منطقی والخ.

کانون دوم، که «مسئله‌ی هرمنوتیکی» نام گرفت، نمونه‌ی مشخص واقعی فهم است: این کانون همواره متضمن زبان، مواجهه با افق انسانی دیگر و فعل نفوذ تاریخی متن است. علم هرمنوتیک باید همواره در این فعل پیچیده‌ی فهم عمیق‌تر شود؛ باید برای به ضابطه درآوردن نظریه‌ی فهم زبانی و تاریخی چنان‌که در تأویل متن به کار آید تلاش کند. چنین نظریه‌ای باید با پدیدارشناسی عام فهم هماهنگ و مرتبط شود؛ و درعین حال، خود آن نیز در فراهم شدن چنین رشته‌ی عامی مساهمت کند.

این تأویل گسترده از مسئله‌ی علم هرمنوتیکی واقعی فهم را متنی لحاظ می‌کند که همواره متضمن سویی نسبت داشتن با زمان حال است؛ درحقیقت، غیاب این نسبت داشتن بی‌درنگ به مسئله‌ای هرمنوتیکی بدل خواهد شد. نظر ارائه شده‌ی هیرش در باب مسئله‌ی هرمنوتیکی، سویی خود فهم را کنار خواهد گذاشت و به لزوم قضاوت درمیان چند فهم توجه خواهد کرد؛ و آن وقت علم هرمنوتیک به صورت پدیدارشناسی فهم در نمی‌آید بلکه به منطق اعتباربخشی تبدیل می‌شود. بدین ترتیب قصد علم هرمنوتیک محدود به تعیین صرف «آنچه مؤلف مقصود داشته» خواهد شد و پرسش از این‌که چگونه این اثر برای ما معنادار می‌شود طرد می‌گردد. گرچه منطق اعتباربخشی باید از اجزاء مشروع مسئله‌ی هرمنوتیکی محسوب شود، مسئله‌ی هرمنوتیکی، در صورتی که درمعنای وسیع‌تر آن فهمیده شود، این تحدی بنیادی‌تر را درخصوص درک پُرمعنایی متن و به درک درآمدن پُرمعنایی متن مطرح می‌کند. پس مسئله‌ی عمیق‌تر مسئله‌ی رسیدن به همسخنی

پُر معنا با متن در مرتبه‌ی اول است و این باید مبتنی بر کامل‌ترین تعریف ممکن از آنچه به معنای فهم متن است باشد؛ و این فقط به معنای فهم داورانه در میان تأویلات رقیب نیست.

مساهمت بالقوه‌ی رشته‌های دیگر در علم هرمنوتیک

وقتی که کانون‌های علم هرمنوتیک مشتمل بر پدیدارشناسی عام فهم و پدیدارشناسی خاصّ واقعی تأویل متن تعریف می‌شوند، آن وقت دامنه‌ی علم هرمنوتیک درحقیقت بسیار وسیع می‌شود. به هر تقدیر، همان‌طور که گفته شده است، دامنه و گستره‌ی مسئله‌ی هرمنوتیکی چنان است که علم هرمنوتیک نمی‌تواند خود را از آن برکنار بدارد و مدّعی داشتن میدانی تخصصی و بسته شود. درحقیقت، یکی از بزرگ‌ترین موانع برای تحوّل تاریخی علم هرمنوتیک غیر تخصصی آن بوده است که در دانشی مستقر خانه نداشته است. علم هرمنوتیک کلامی، که زمانی مرحله‌ی کودکی علم کلام بود و زمانی مولود زشت‌روی علم لغت، تنها اکنون است که به عصری می‌رسد که میدانی خاصّ خود دارد. به هر تقدیر، با علاقه‌ای که اکنون نسبت به این موضوع پدید آمده است، به اهتمام جنبش هرمنوتیک نوین و بتّی و گادامر و هیرش و ریکور و تفکر متأخر هایدگر، دلیلی هست تا به آینده‌ای درخشان‌تر برای آن امیدوار باشیم.

با این وصف، علم هرمنوتیک درحقیقت شاید در مرحله‌ی نسبتاً اولیه‌ی تحولش برای رسیدن به نظامی از قواعد عام باشد. یقیناً بعید است که تاکنون به شیوه‌ای نظام‌مند در خصوص آنچه دیگر میدان‌های مطالعه می‌توانسته‌اند به نظریه‌ی هرمنوتیکی کمک کنند مبادرت به کاوش شده باشد. مطالعه‌ی درخشان ریکور درباره‌ی فروید حاکی از مساهمت پرثمری است که کاوش نظامی تأویلی می‌تواند به همراه داشته باشد. اثر ماندگار بتّی حاوی بخشی از نظام‌های تأویلی درعلوم انسانی است. جستار گادامر در علم هرمنوتیک فلسفی را می‌توان نشان‌دهنده‌ی تأثیر پرثمر تحلیل هستی‌شناختی هایدگر از فهم انگاشت.

با این همه بسیاری از میدان‌های دیگر را نیز باید با توجّه به اهمیتی که آن‌ها می‌توانند برای نظریه‌ی هرمنوتیکی داشته باشند کاوش کرد. محض نمونه، حیطه‌های تحقیقی بسیاری هستند که با زبان سر و کار دارند، مانند زبان‌شناسی و

فلسفه‌ی زبان و تحلیل منطقی و نظریه‌ی ترجمه و نظریه‌ی اطلاع و نظریه‌ی تأویل شفاهی (کلام). نقد ادبی - نه فقط گونه‌ی پدیدارشناختی آن در فرانسه و در آثار رومن اینگاردن، بلکه همچنین «نقدنوین» زمینه‌نگر و نقد اسطوره - را باید به دلیل اهمیت آن برای نظریه‌ی عام تأویل کاوش کرد. پدیدارشناسی زبان نیز برای نظریه‌ی هرمنوتیکی لازم است و از آن نمی‌توان چشم پوشید، و نه فقط اثر تازه‌ی مرلوپونتی، گوسدورف [Gusdorf]، کوانت [Kwant] و دیگران بلکه همچنین کار هوسرل در این زمینه، از جمله اثر اولیه‌ی او پژوهش‌های منطقی را باید بررسی کرد.

البته بسیاری از رشته‌های دیگر نیز که به طور مشخص با زبان مربوط نیستند اهمیت بالقوه بزرگی برای علم هرمنوتیک دارند. از کل تحول فلسفه‌ی ذهن و بحث علم‌شناسی در قرن ما نمی‌توان غفلت کرد. اثر کاسیرر در این میدان و نیز فلسفه‌ی عام صورت‌های نمادین او، برای نظریه‌ی هرمنوتیکی حایز اهمیت است. صورت‌های مختلف پدیدارشناسی - پدیدارشناسی ادراک، فهم موسیقی، زیباشناسی - در نشان دادن ریشه‌های زمانی و وجودی فهم سودمندند.

فلسفه‌ی تأویل حقوقی و تاریخی و کلامی - به ویژه جنبش هرمنوتیک نوین به تازگی و طرح پیش‌تر اسطوره‌زدایی - همه عناصر مهمی را در پدیدار تأویل نشان می‌دهند. پرسش‌های نوآوری و خلاقیت در زیباشناسی به‌طوری‌که هاوسمن [Hausman] و دیگران کاویده‌اند مساهمت‌های مناسبی هستند برای وظیفه‌ی هرمنوتیکی فهم آنچه در بیرون از افق کنونی فهم آدمی قرار می‌گیرد. کل پرسش روش‌شناسی در فلسفه‌ی علم، آزمایشها با روش‌های شرکت - مشاهده در جامعه‌شناسی، روان‌شناسی آموزش و روان‌شناسی تخیل، همه‌ی این‌ها برای وجوه تازه در تفکر درباره‌ی این عملی که ما تأویل می‌نامیم بسیار فکر برانگیزند. بسیاری دیگر از حیطه‌ها را نیز می‌توانستیم نام ببریم، اما همین‌ها کافی است تا فرض کنیم که علم هرمنوتیک می‌تواند به صورت چهارراهی میان‌رشته‌ای برای تفکر مهمی درآید که قادر باشد برخی از این رشته‌ها را در حیطه‌های مسئله‌ی خودشان در متنی مفهوم‌تر ببیند. مطالعات انضمامی بسیاری لازم است تا اهمیت این میدان‌ها برای نظریه‌ی هرمنوتیکی معلوم و واضح شود. اثر حاضر نمی‌تواند این کار را به عهده بگیرد، اما درباره‌ی رشته‌هایی که پیش‌تر ذکر شد چند کتابی وجود دارد که در بخش ج کتابنامه نام آن‌ها درج شده است.

در فصولی که در پی خواهند آمد قصد دارم تا اندازه‌ای پهنه و پیچیدگی مسئله‌ی هرمنوتیکی را روشن کنم و به برداشتی از علم هرمنوتیک اشاره کنم که وسیع‌تر از هر برداشتی است که تاکنون در جهان انگلیسی زبان در دسترس بوده است. کتاب پروفیسور هیرش تعریفی بسیار محدود و مقید از علم تأویل را با توجه به منطق اعتباربخشی در دسترس می‌گذارد. چندین کتاب تازه که به توضیح جنبش هرمنوتیک نوین می‌پردازند گرایش به بحث از علم هرمنوتیک در متنی عمدتاً کلامی دارند. انتشار کتاب گادامر به زبان انگلیسی تلقی رایج از علم هرمنوتیک را بسیار وسیع‌تر می‌کند. با این وصف، امیدوارم که جستار حاضر به روشن کردن اهمیت این واقعه‌ی پیش‌بینی شده کمک کند، زیرا علم هرمنوتیک را باید چیزی بیشتر از منطق اعتباربخشی لغوی محسوب کرد و همچنین چیزی بیشتر از یک جنبش حیاتی نو در درون علم کلام معاصر. علم هرمنوتیک رشته‌ای جامع و فراگیر است که توجه آن معطوف به واقعه‌ی فهم متن در همه‌ی فروع آن است. بحث‌های حاضر از این موضوع همچنین از فرض امکانات هرمنوتیکی اساساً پدیدارشناختی ناتوان‌اند، به طوری که رویکرد پدیدارشناختی این میدان در فلسفه‌ی هایدگر و گادامر بر فرض می‌گیرد. با ارائه‌ی شرح‌گونه‌ی علم هرمنوتیک در چهار متفکری که به رویکرد وسیع‌تری که من در نظر دارم اشاره می‌کنند، شاید مبنایی گذاشته شود هم برای برداشت جامع‌تر از این رشته و هم برای درک متزاید از اهمیت بالقوه‌ی آن.

باب دوّم

چهار نظریه پرداز بزرگ

دو پیشگام شلایرماخر

برای فهم کامل ماهیت و مقدار مساهمت شلایرماخر در تحول نظریه‌ی هرمنوتیکی، لازم است به بررسی وضعیت علم هرمنوتیک در عصر او بپردازیم و به ویژه برداشت‌هایی را بررسی کنیم که دوشخصیت تابناک در فقه‌اللغه یا علم لغت آن ایام، یعنی فریدریش آست و فریدریش اوگوست ولف، درباره‌ی این رشته عنوان کرده‌اند.

تلقى شلایرماخر از علم هرمنوتیک از نخستین ضابطه‌بندی‌های نامطمئن این علم حاصل شد که به صورت کلمات قصارمانندی در سال‌های ۱۸۰۵ و ۱۸۰۶ در گفت و گویی کم و بیش صریحاً انتقادی با آست و ولف بیان شده بود. دعوی او برای برداشتی نو از علم هرمنوتیک در درس‌گفتارهای او درباره‌ی این موضوع در ۱۸۱۹ مطرح شد و در نخستین جمله حاوی اشاره‌ای بود به این دو لغوی مشهور،^۱ و عنوان گفتارهای دانشگاهی او [Akademiereden] در سال ۱۸۲۹ نیز چنین بود: «درباره‌ی مفهوم علم هرمنوتیک با توجه به اشارات ف. ا. ولف و کتاب راهنمای آست».^۲ بنابراین شناختی اجمالی از کار ولف و آست در حکم پیش‌شرطی است برای فهم شلایرماخر. اما، چنان که خواهیم دید، بسیاری از برداشت‌های آن‌ها همچنان برای علم هرمنوتیک حایز اهمیت‌اند و بذل توجه به آن‌ها برای هرکس که طالب فهم عمیقی از وجوه گوناگون و پیچیدگی کل علم هرمنوتیک باشد نیز فی‌نفسه مغتنم است.

1. "Die Hermeneutik als Kunst des Verstehens existirt noch nicht allgemein sondern nur mehrere specielle Hermeneutiken. Asts Erkl., S. 172, Wolf S. 37" (H 79).

2. "Ueber den Begriff der Hermeneutik, mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch", *Ibid.*, 123.

فریدریش آست

فریدریش آست (۱۷۷۸ - ۱۸۴۱) در ۱۸۰۸ دو اثر عمده در علم لغت منتشر کرد: یکی با عنوان *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (مبانی صرف و نحو و علم هرمنوتیک و نقد) و دیگری با عنوان *Grundriss der Philologie* (اصول علم لغت). از آنجا که شلایرماخر به اثر اوّل وی استناد می‌کند، بحث حاضر را معطوف به آن می‌کنیم. مراد از نگارش مبانی صرف و نحو و علم هرمنوتیک و نقد در ابتدا آن بود که مقدمه‌ای باشد به اثر بزرگ‌تر، اصول علم لغت، و مقاصد و موضوعات مطالعاتی لغوی را روشن سازد. از نظر آست، مقصود اصلی مطالعاتی لغوی درک کردن «روح» عهد باستان است که به روشن‌ترین نحو در میراث ادبی جلوه‌گر است.^۳ صورت‌های بیرونی عهد باستان همه مشیر به صورت درونی و وحدت درونی موجود و هماهنگی در اجزاء آن است که آن را می‌توان روح [Geist] عهد باستان گفت. علم لغت فقط سروکار داشتن با نسخه‌های خطی خاک‌گرفته و بحث‌های ملّانقطی از صرف و نحو نیست؛ علم لغت از امور تجربی و واقعی به منزله‌ی غایت‌هایی که در نفس خودشان واجد ارزش‌اند بحث نمی‌کند بلکه آنها را وسایلی برای درک محتوای بیرونی و درونی اثر در وحدت آن لحاظ می‌کند. و این وحدت مشیر به وحدت برتر «روح»، منبع وحدت درونی آثار منفرد، است؛ و این اندیشه‌ای است که به وضوح برگرفته از مفهوم Volksgeist [روح قومی] در فلسفه‌ی هردر است، و در این جا «روح قومی» عهد باستان یونانی یا رومی مقصود است. پس مطالعاتی علم لغت، به دلیل این مواجه شدن با «روح»، ارزش‌های «روحی/ معنوی» دارد و به «قصدهای اخلاقی و تربیتی» خدمت می‌کند و آن عبارت است از: به یونانیان شبیه‌تر شدن. «عهد باستان فقط سرمشق (Muster) پرورش هنری و علمی نیست بلکه سرمشق زندگی به طور کلی نیز هست».^۴

اما روح عهد باستان را نمی‌توان بدون نگرستن به کلمات آن درک کرد؛ و زبان نخستین واسطه برای انتقال امر روحی/ معنوی است. ما باید نوشته‌های عهد باستان

۳. فهم ۷/ ج ۱، ص ۳۳. بحث‌های مختصری که در این جا درباره‌ی آست و ولف صورت گرفت عمدتاً مرهون فصل‌هایی در کتاب یواخیم واخ است، در: ۷/ ج ۱، ص ۳۱-۶۲، درباره‌ی آست و ص ۶۲-۸۲، درباره‌ی ولف.

را مطالعه کنیم و برای انجام دادن این کار به دانستن صرف و نحو نیازمندیم و همین امر علت آوردن این اصطلاح را در مرتبه‌ی نخست در عنوان کتاب روشن می‌کند: *Grammatik*. بعلاوه، قرائت اثری از نویسنده‌ای از روزگار قدیم متضمن فرض قبلی برخی اصول بنیادی فهمیدن و توضیح دادن اثر آن نویسنده به طور صحیح است، و لذا مطالعه‌ی زبان‌های قدیم باید همواره دقیقاً مرتبط با علم هرمنوتیک باشد.^۵ علم هرمنوتیک در این جا به وضوح از مطالعه‌ی صرف و نحو جدا شده است. علم هرمنوتیک نظریه‌ی استنباط معنای *geistige* (روحی/معنوی) متن است. اشتراک ما در داشتن *Geist* [روح] همان عقل است که به وسیله‌ی آن می‌توانیم معنای نوشته‌های منتقل از عهد باستان را درک کنیم. پس *Geist* [روح] نقطه‌ی کانونی هر زندگی و اصل ثابت شکل‌گیری آن است.^۶ آست می‌پرسد: «فهم غریب‌ترین و ناشناخته‌ترین دیدگاه‌ها و احساسات و اندیشه‌ها برای ما چگونه امکان خواهد داشت، اگر هرآنچه هست و می‌تواند باشد از آغاز در *Geist* [روح] قرار نگرفته بود؟ و سپس بسیار باز شد، مانند نوری ازلی که به هزار رنگ تقسیم می‌شود...»^۷

این برداشت از وحدت معنوی/روحی (*Einheit des Geistes*) علوم انسانی اساس تلقی آست از دور هرمنوتیکی است. بدین معنی که چون *Geist* [روح] منبع هر تحول و هر شدن است، نقش و نشان عقل کل (*Geist des Ganzen*) در جزء آن نیز یافت می‌شود و این جزء از کل فهمیده می‌شود و آن کل از وحدت درونی اجزائش.^۸ به گفته‌ی آست، کار بستن این نظر برای مطالعه‌ی عهد باستان به معنای آن است که «هرکس تنها وقتی می‌تواند وحدت مرکب روح عهد باستان را به درستی درک کند که ظهور منفرد آن را در آثار منفرد قدیم درک می‌کند، و از سوی دیگر، *Geist* [روح] فرد مؤلف را نیز نمی‌توان جدا از مقامی که در نسبت برترش [با روح کل] دارد درک کرد.»^۹

پس وظیفه‌ی علم هرمنوتیک این می‌شود که اثر را از طریق تحول معنای آن به طور درونی و نسبت داشتن اجزاء درونی آن با یکدیگر و با روح بزرگ‌تر عصر روشن

5. *V I*, 37.6. *GGHK* 7; quoted in *V I*, 38.7. *GGHK* 166; *V I*, 38-39.

۸ شلایرماخر به درستی می‌گوید که گوینده‌ی اصل اساسی دور هرمنوتیکی آست است، رجوع

شود به: *H* 141. *GGHK* 178; *V I*, 41.9. *GGHK* 179; *V I*, 44.

کند.^{۱۰} آست این وظیفه را صریحاً به سه جزء یا سه صورت فهم تقسیم می‌کند: (۱) «تاریخی»، یعنی فهم درخصوص محتوای اثر، که می‌تواند هنری یا علمی یا عمومی باشد؛ (۲) «نحوی»، یعنی فهم درخصوص زبان؛ و (۳) «geistige» [روحی/معنوی]، یعنی فهم اثر با توجه به کلّ نگرش مؤلف و کلّ نگرش (Geist) عصر. دو صورت نخست «علم هرمنوتیک»، به طوری که قبلاً متذکر شدیم، به ترتیب به دست زملر و ارنستی درنِسَب و امکانات مختلف‌شان به کمال رسیده بودند.^{۱۱} و این سومین «علم هرمنوتیک» مبین مساهمت بارز آست است و همان علم هرمنوتیکی است که با کار شلایرماخر و با کار لغوی بزرگ قرن نوزدهم اوگوست بوک [Böckh] به کمال بیشتری می‌رسد. ما در علم هرمنوتیک آست برخی مفاهیم اساسی در علم هرمنوتیک شلایرماخر را از قبل می‌بینیم: دور هرمنوتیکی، نسبت جزء با کلّ، مابعدالطبیعی نبوغ یا تفرد. اما تفرد هم؟ بله، زیرا به گفته‌ی آست، geistige فقط ما را از روح عام عصر آگاه نمی‌سازد بلکه از روح خاصّ فرد (نبوغ)، روح مؤلف، نیز آگاه می‌سازد. این الگوی سه سویه برای قصیده‌ای از پیندار بدین نحو به کار برده می‌شود: سطح اول (تاریخی) مشیر است به موضوع (Gegenstand) قصیده، که در این مورد خاص، قصیده‌ی پیندار شعری است که شاعر درباره‌ی Kämpfsiele (مسابقه) سروده است؛ سطح دوم (نحوی) مشیر است به ارائه‌ی تجسمی در زبان (نه صرف تحلیل نحوی)؛ سطح سوم (geistige) مشیر است به روح تابنده از عشق به میهن آن و نیز دلیری و فضیلت پهلوانی. سطح‌های تاریخی و نحوی و geistige اساساً همان چیزی‌اند که ما ماده و صورت و روح اثر خواهیم نامید. و روح اثر هم روح عام عصر را آشکار می‌کند و هم تفرد («نبوغ») مؤلف آن را؛ درحقیقت، ترکیبی از این‌ها، با یکدیگر در کنش متقابل قرار می‌گیرند و یکدیگر را متقابلاً روشن می‌کنند.^{۱۲} آست میان سطح‌های فهم، به طوری که اکنون بحث شد، و سطح‌های تبیین به

10. GGHK 174-75; V I, 45.

۱۱. علم هرمنوتیک زملر و ارنستی، همراه با نظر دیگر نویسندگان عصر روشنگری درباره‌ی علم هرمنوتیک، درکتاب زیر مورد بحث قرار می‌گیرد؛ رجوع شود به:

F. W. Farrar, *History of Interpretation*,

و بحث مختصرتر، در:

Robert M. Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible*.

12. GGHK 183-84; V I, 48.

تمایزی قابل می‌شود. بنابراین، نظیر سه سطح تاریخی و نحوی و geistige [روحی/ معنوی] فهم، سه سطح تبیین نیز وجود دارد: هرمنوتیک حروف (Hermeneutik des Buchstabens)، هرمنوتیک معنا (Hermeneutik des Sinnes) و هرمنوتیک روح (Hermeneutik des Geistes). هرمنوتیک حروف نسبتاً موسّع تصور شده، زیرا هم مشتمل بر تبیین کلمات است (که متضمن فهم نحوی به نظر خواهد آمد) و هم مشتمل بر تبیین متن مرتبط با واقع (Verstehen der Sache) و نیز تبیین محیط تاریخی (فهم تاریخی). این نخستین هرمنوتیک نه فقط مقتضی آشنایی مرتبط با واقع [factual] با محیط تاریخی است بلکه مقتضی دانشی از زبان و دگرگونی‌های تاریخی آن و خصوصیات فرد نیز هست. هرمنوتیک معنا یا «مفاد» مشیر به کاوش در خصوص نبوغ عصر و نبوغ مؤلف است. این هرمنوتیک معنا را تعیین می‌کند چون به دلیل جایی که آن معنا در آن جا می‌آید آن معنا جهت خاصی می‌گیرد (die Bedeutung in dem Zusammenhang einer gegebenen Stelle)، محض نمونه، معنای جمله‌ای در اثر ارسطو شاید تفاوت داشته باشد با جمله‌ای با شباهت بسیار تحت‌اللفظی با همان جمله در اثر افلاطون،^{۱۳} و حتی در همین اثر نیز دو قطعه‌ی تحت‌اللفظی مشابه شاید با احتساب جایگاهشان با توجه به کلّ اثر در معنا یا مفادشان تغییر حاصل شود. برای حلّ مشکلات این تعیین‌های معنا، داشتن دانشی از تاریخ ادبی و دانشی از صورت خاصی که مورد استفاده قرار می‌گیرد و همچنین دانشی از زندگی و دیگر آثار مؤلف لازم است تا معنای قطعه‌ی مفروضی به دقت به چنگ آید.

سطح سوّم، هرمنوتیک روح، جستجوی اندیشه‌ی مسلط بر اثر (Grundidee، اندیشه‌ی بنیادی) و نگرش به زندگی (Anschauung، دیدگاه، به ویژه در مؤلفان «تاریخی») و مفهوم اساسی (Begriff، به ویژه در آثار فلسفی) است که در اثر بیان می‌شود یا تجسّم می‌یابد. در مورد جستن «نگرش زندگی» و در صورت آشکار زندگی کثرتی هست؛ اما وقتی که «مفهوم اساسی» یافت شد، وحدت صورت را در پس کثرت می‌یابیم. از نظر آست، مفهوم اندیشه‌ی مسلط مبین ترکیبی از هر دو سویی دیگر معناست، اما فقط بزرگ‌ترین مؤلفان و هنرمندان به این ترکیب

هماهنگ و کامل دست می‌یابند که در آن محتوای مفهومی و نگرش زندگی در اندیشه‌ی مسلط متمم یکدیگر و متعادل با یکدیگر قرار می‌گیرد.

از آن‌جا که تأکید بر ایده/اندیشه جنبه‌ی بسیار آشنای تفکر رومانتیک آلمانی است، یافتن آن در علم هرمنوتیک مورد نظر است چیزی شگفت‌آور نیست. از نظر است، این نکته سزاوار توجه انتقادی است که تطبیق هماهنگ نگرش زندگی با «اندیشه‌ی بنیادی» به تعالی زمانمند منجر می‌شود: «هر زمانمندی در تبیین geistige [روحي/ معنوي] حل می‌شود».^{۱۴} و بدین ترتیب علاقه‌ی رومانتیک‌ها به تاریخ تابع اندیشه می‌شود، و به همین سان است تحسین رومانتیک‌ها از نبوغ و تفرّد؛ همه‌ی این‌ها تجلیات Geist [روح] است. گفته‌ی قرن بیستمی هایدگر در خصوص خصلت اساساً تاریخی واقعیت انسانی (و لذا خود واقعیت) با پیش‌فرض‌های شبه ایده‌آلیستی است بیگانه است. تاریخ نه در متن پیش‌فرض‌های شبه عقل‌گرا و نه در پیش‌فرض‌های رومانتیک‌ها واقعاً تاریخی نمی‌شود؛ تاریخ فقط ماده‌ی خامی است برای استنتاج حقیقتی زمانمند یا Geist [روحي] بی‌زمان.

یک اندیشه‌ی دیگر در تفکر است پیام‌آور آمدن چیزهایی تازه در علم هرمنوتیک است و آن مفهوم عمل خود فهم به منزله‌ی Nachbildung، بازتولید/بازآفرینی، است. است در مبانی صرف و نحو عمل فهم را تکرار عملی خلاق می‌انگارد. این نظر، یعنی نظر در خصوص نحوه‌ی صورت گرفتن فهم، اساساً به نظر شلگل و شلایرماخر و بعدها دیلتای و زیمل شبیه است. دلالت هرمنوتیکی این نظر در مرتبط کردن تبیین با عمل خلاق به طور کلی است، بدین معنی که: تأویل و مسئله‌ی تأویل اکنون به وضوح با عمل‌های معرفت و خلاقیت مرتبط می‌شود. و بدین ترتیب علم هرمنوتیک با تلقی فهم به منزله‌ی Nachbildung [باز تولید] گام مهمی در فراتر رفتن از علم هرمنوتیک کلامی و لغوی عصر پیشین برمی‌دارد. علم هرمنوتیک اکنون با آن جنبه از عمل فهم مرتبط می‌شود که مرتبط با نظریه‌ی آفرینش هنری است، زیرا فهم به معنای تکرار همان عملی است که هنرمند در خلق اثر انجام می‌دهد. تا پیش از این تأویل را با هیچ نظریه‌ای در خصوص آفرینش هنری مرتبط نکرده بودند. یواخیم‌واخ تا بدان‌جا پیش می‌رود که می‌گوید برقراری این ارتباط یکی از مساهمت‌های عمده‌ی

آست در تحول و توسعه‌ی نظریه‌ی هرمنوتیکی است.^{۱۵}

لؤلوی تلقی روان‌شناختی (پسیکولوژیسم) نباید ما را از ملاحظه‌ی دورادور نسبتِ نظریه‌ی آفرینش هنری با فهم ادبی و لذا با تأویل ادبی بترساند. گرچه ما نمی‌توانیم با آست موافق باشیم که، در فهم، اعمال خلاقه‌ی هنرمند تکرار می‌شوند — آن خلق قبلاً صورت گرفته است — شاید بتوان گفت که تجربه‌ی بازگو شده در اثر باید تا اندازه‌ای باز برای خواننده به صورت واقعه روی دهد. اما در علم هرمنوتیک عقل‌گرایانه‌ی عصر روشنگری هیچ اساسی برای مرتبط کردن عمل خلاقه‌ی هنرمند با عمل خواننده وجود ندارد، درحالی‌که در علم هرمنوتیک ایده‌آلیستی رومانتیک‌گرایان، آست و شلایرماخر، اساس این اعمال به وضوح در اعمال بنیادی فهم گذاشته می‌شود. به همین سان، در تأویل ادبی واقع‌گرایانه‌ی مورد عملِ ناقدان امریکایی و انگلیسی امروز، پرسش از عمل خلاقه‌ای که به وسیله‌ی آن عمل ادبی به وجود آمده پرسشی بی‌ربط است و حال آن‌که برای علم هرمنوتیک پدیدارشناختی همین امروز اساس خلق و تأویل اثر ادبی هر دو در فهم گذاشته شده است. از این مقایسه می‌توانیم پی‌ببریم که اهمیت نظریه‌ی زیربنایی ما در خصوص معرفت و نظریه‌ی ما در خصوص شأن هستی‌شناختی اثر تا چه اندازه اساسی است، زیرا آن‌ها از قبل شکل نظر و عمل ما در تأویل ادبی را تعیین می‌کنند.

فریدریش اوگوست ولف

فریدریش اوگوست ولف (۱۷۵۹-۱۸۲۴) درخشان‌تر و مشهورتر از همکار دیگر خود بود. تفکر او نیز کم‌تر نظام‌مند بود، زیرا گرچه مبانی صرف و نحو آست تا اندازه‌ای نظام‌مند بود، ولف توجه اندکی به نظام فکری داشت. او در کتابش با عنوان گفتاری درباره‌ی دانشنامه‌ی علم باستان [Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft] از علم هرمنوتیک بدین گونه دفاع کرد که «علم آن قواعدی

15. "Herder führt zuerst in grösserem Stil eine literarkritisch-ästhetische Betrachtung der Bible durch Bis dahin allerdings hatte man wenig auf die Zusammenhänge von Interpretation und Theorie des Schaffens geachtet: hier hat vor Boeckh vor allem Humboldt gewirkt. Ich sehe gerade darin einen Teil von Asts Bedeutung für die Geschichte der hermeneutischen Theorie, dass er — ohne dass ich philologische Vorgänger zu nennen wüsste — auf diese Zusammenhänge hingewiesen hat" (V I, 52).

است که به وسیله‌ی آن‌ها معنای نشانه‌ها بازشناخته می‌شود.^{۱۶} البته این قواعد با موضوع تغییر می‌کنند و لذا هرمنوتیکی برای شعر و هرمنوتیکی برای تاریخ و یا هرمنوتیکی برای قوانین وجود خواهد داشت. ولف به تأکید گفت که به هر قاعده باید از رهگذر عمل رسید؛ این گونه علم هرمنوتیک اساساً کوششی عملی است تا نظری و در واقع مجموعه‌ای از قواعد است.

به گفته‌ی ولف، مقصود علم هرمنوتیک «درک افکار مکتوب یا ملفوظ مؤلف است به طوری که او می‌خواسته است آن‌ها درک شود».^{۱۷} تأویل همسخنی [دیالوگ] است، همسخنی با مؤلف. یقیناً فرض این امر که اثر کوششی است در ایجاد تفاهم به معنای سقوط در تلقی روان‌شناختی نیست و لذا مقصود علم هرمنوتیک ایجاد تفاهم کامل است، یعنی درک موضوع یا فکر مؤلف به طوری که او می‌خواسته است آن فکر درک شود. ولف به تأکید می‌گوید که مؤلف برای این‌که بتواند موضوع را برای دیگران توضیح دهد باید «مزاجاً متناسب» با فهم موضوع باشد. او باید استعدادی کلی برای همدلی با افکار دیگران داشته باشد؛ او باید «آن سبکباری نفس» را داشته باشد که به شخص اجازه می‌دهد «سریعاً خودش را با افکار بیگانه دمساز کند».^{۱۸} بدون آمادگی برای همسخنی و گفت و گو، و آمادگی برای ورود به جهان فکری شخصی دیگر، تبیین - و لذا علم هرمنوتیک - محال است.

او با آست موافق است که اساس تبیین را باید در فهم گذاشت و فهم را نیز از تبیین باید متمایز ساخت. معنای صورتی خیالی مستقیماً در فهم درک می‌شود. و گام بعدی با دادن تبیین شفاهی یا مکتوب از آن برداشته می‌شود. به گفته‌ی ولف، ما برای خودمان می‌فهمیم ولی برای دیگران توضیح می‌دهیم. همان وقت که تعیین می‌کنیم که تبیین وظیفه‌ی ماست، باید بدانیم که تبیین برای چه کسی باید طرح شود. صورت و محتوای تبیین بسته به این‌که تأویل برای مبتدی مشتاق و خواننده‌ی بی‌غرض باشد یا عالم بصیر علاقه‌مند به جزئیات ریز موارد اختلاف

16. "Die Wissenschaft von den Regeln, aus denen die Bedeutung der Zeichen erkannt wird" (VEA 290; V I, 67).

17. "[Die] geschriebene oder auch bloss mündlich vorgetragene Gedanken eines ander ebenso zu fassen, wie er sie gefasst haben will" (VEA 293; V I, 68).

18. VEA 273; V I, 72.

تفاوت می‌کند. اما به طوری که ولف آن را در ترکیب گویایی از کلمات لاتینی و آلمانی شرح می‌دهد: ^{۱۹} "Niemand kann interpretari, nisi subtiliter intellexerit" [جز آن که صاحب حدّث فهم است، کسی تأویل نمی‌تواند] پس علم هرمنوتیک به ناگزیر دو جنبه دارد: فهم (verstehenden) و توضیح (erklarenden).

وOLF نیز همچون آست برای علم هرمنوتیک سه سطح پیشنهاد می‌کند؛ ولیکن علم هرمنوتیک مورد نظر او فاقد مابعدالطبیعیه‌ی Geist [روح] در مرحله‌ی سوّم است، چنان که در نزد آست چنین بود. چرا که این علم هرمنوتیک عملی تر است. سه سطح یا سه نوع علم هرمنوتیک از این قرار است: interpretatio grammatica [تأویل نحوی]، historica [تاریخی] و philosophica [فلسفی].^{۲۰} تأویل نحوی از هر چیزی بحث می‌کند که فهم زبان می‌تواند برای کمک به تأویل فراهم کند. تأویل تاریخی فقط از واقعیات تاریخی عصر بحث نمی‌کند بلکه از دانش مرتبط با واقع زندگی مؤلف نیز بحث می‌کند تا به دانشی برسد از آنچه مؤلف دانسته است. طبیعتاً، واقعیات عام تاریخی اهمیت دارند، حتی تا حدّ دانستن خصوصیات طبیعی و جغرافیایی کشور. دریک کلام، تأویل‌کننده باید تا حد امکان دانش تاریخی بسیاری داشته باشد. سطح فلسفی تأویل در حکم مراقبت یا نظارت منطقی بر دو سطح دیگر است. در سراسر اثر وOLF تأکید نیرومندی هست بر جنبه‌ی عملی و مرتبط با واقع؛ با این وصف در اختلاط قواعد برای برخورد با مسائل متفاوت، هیچ گونه وحدت نظام‌مند اساسی موجود نیست. این قواعد همچنان توده‌ای از مشاهدات درباره‌ی مشکلات خاصّ موجود در کار تأویل باقی می‌مانند.

این بحث مختصر از علم هرمنوتیک آست و وOLF به معرفی علم هرمنوتیک لغوی عصر شلایرماخر کمک می‌کند. گرچه اثر مهم ارنستی و همچنین پیرو او، موروس [Morus]، به لاتینی نوشته شد، هم آست و هم وOLF آثارشان را به آلمانی نوشتند. اصول وضع شده‌ی تأویل «نحوی» به دست ارنستی در نزد آست و وOLF همچنان بنیادی‌اند؛ اما تقریباً توگویی به دلیل استفاده از زبان آلمانی، درک تاریخی [در این دو] باریک‌تر و علاقه به آن عمیق‌تر است. سطح‌های تاریخی و فلسفی

19. VEA 273, V I, 74.

20. VEA 290-95; V I, 77-78.

تأویل با انتقال به زبان آلمانی عمیق‌تر می‌شود. این روند به سوی سطح فلسفی در تفکر شلایر مایر بیشتر انجام می‌شود، جایی که تأویل نحوی همچنان بنیادی است، ولیکن تأکید بر انسجام فلسفی بیشتر است چون علم هرمنوتیک رو به سوی تأویل روان‌شناختی و رو به سوی مبتنی بودن بر تصویری نظام‌مند از عملکردهای فهم انسان در همسخنی دارد.

طرح شلایرماخر در خصوص علم هرمنوتیک عام

«علم هرمنوتیک در مقام فنّ فهم رشته‌ای عام نیست و فقط کثرتی از هرمنوتیک‌های تخصصی است.»^۱ این اعلام برنامه‌ای است که شلایرماخر درس گفتارهایش در باب علم هرمنوتیک را در ۱۸۱۹ با آن آغاز کرد و مقصود اصلی‌اش را در یک جمله گفت: شکل دادن علم هرمنوتیک عام در مقام فن یا صناعت فهم. شلایرماخر مدّعی شد که این فنّ در ذاتش یکی است چه متن سندی حقوقی باشد و چه کتابی مقدس و دینی و یا اثری ادبی. یقیناً در میان انواع مختلف متون تفاوت‌هایی وجود دارد و به این دلیل هر علمی ابزارهای نظری را برای مسائل خاص خودش به وجود می‌آورد، اما در زیر این تفاوت‌هاست که وحدت بنیادی تر نهفته است. متون زبانی‌اند و لذا از صرف و نحو برای یافتن معنای جمله استفاده می‌شود و برای شکل دادن معنا اندیشه‌ی کلی با ساختمان دستوری عمل متقابل دارد و فرقی نمی‌کند که نوع سند چه باشد. اگر اصول فهم کامل زبان دقیقاً بیان شده بود، این اصول مشتمل بر علم هرمنوتیک عام می‌بود. و چنین علم هرمنوتیکی می‌توانست مبنا و ثقل هر علم هرمنوتیک «خاص» قرار گیرد.

اما شلایرماخر به تأکید گفت که چنین علم هرمنوتیکی هنوز وجود ندارد! در عوض، «علم هرمنوتیک»‌های خاص مختلفی وجود داشتند که نخست لغوی و سپس کلامی و حقوقی بود. و حتی در علم هرمنوتیک لغوی نیز هیچ‌گونه سازگاری نظام‌مندی وجود نداشت. برخلاف شلایرماخر، فریدریش اوگوست ولف به تأکید گفت که برای تاریخ و شعر و متون دینی و تا اندازه‌ای برای شاخه‌های مختلف در هر یک از این طبقه‌بندی‌ها به علم هرمنوتیک متفاوتی احتیاج است. از نظر ولف، علم هرمنوتیک چیزی بسیار عملی بود: انبوهی از حکمت برای برخورد با مسائل مشخص تأویل. این‌ها قواعد و اندرزهایی بودند برای متفاوت‌ترین مسائل تأویل و

1. H 79. See Chap. 6. note 1.

برای دشواری‌های تاریخی و زبانی خاصی اقتباس شده بودند که در مطالعه‌ی متون قدیم عبری و یونانی و لاتینی پیش می‌آمد. علم هرمنوتیک انبوهی از نظریه بود برای کمک به وظیفه‌ی ترجمه‌ی متون قدیم، اما این نظریه‌ها فقط از این‌رو جمع شده بودند که رفته رفته برای فهم متون قدیم با اهمیت شناخته شده بودند. علم هرمنوتیک آستیوس کبیر [Astius] گرایشی فلسفی تر داشت اما باز هم کوشش بر آن بود تا این علم هرمنوتیک دانشنامه‌ای و مبتنی بر ایده‌آلیسمی مابعدطبیعی شود و این برای شلایرماخر پذیرفتنی نبود. در این علم از تمایل به آزمودن فعل بنیادی هر علم هرمنوتیک، یعنی فهم و فعل انسان زنده و با احساس و شهودگر، اثری نبود. شلایرماخر پیش از این در ۱۷۹۹، در رساله‌ی مشهوری خطاب به خواردارندگان فرهیخته‌ی دین، این نظر را که اساس وجود دین بر مابعدالطبیعه و اخلاق است قاطعانه رد کرده بود. برطبق آرمانی عقلی، دین نباید با زیستن انسان کار می‌داشت بلکه باید با زیستن و عمل کردن و احساس کردن انسان با توجه به اتکای مخلوقانه‌ی او به خداوند کار می‌داشت. به اعتقاد شلایرماخر، علم هرمنوتیک نیز باید در عمل همسخنی فهم به همین‌سان با انسان واقعی و موجود و فعال مرتبط شود. وقتی با شرایطی آغاز می‌کنیم که مربوط به هر همسخنی است، وقتی از عقل‌گرایی و مابعدالطبیعه و اخلاق روی می‌گردانیم و موقعیت بالفعل و انضمامی مرتبط با فهم را می‌سنجیم، آن وقت نقطه‌ی شروعی برای علم هرمنوتیک پایدار داریم که می‌تواند مرکز ثقلی برای علم هرمنوتیک خاص، مانند علم هرمنوتیک مربوط به کتاب مقدس، باشد.

به اعتقاد شلایرماخر حتی فنّ تبیین که سازنده‌ی بخش اعظم نظریه‌ی هرمنوتیکی بود نیز بیرون از علم هرمنوتیک قرار می‌گرفت. «همین‌که توضیح از حد گذشت بیرون از فهم قرار می‌گیرد و به فنّ ارائه‌ی بیان بدل می‌شود. فقط آنچه ارنستی subtilitas intelligendi [حدّث فهم] می‌نامد اصالتاً متعلق به علم هرمنوتیک است.»^۲

2. "Eigentlich gehört nur das zur Hermeneutik was Ernesti Prol. 4 [IINT] subtilitas intelligendi nennt. Denn die [subtilitas] explicandi sobald sie mehr ist als die äussere seite des Verstehens ist wiederum ein Object der Hermeneutik und gehört zur Kunst des Darstellens" (H 31).

این جمله‌ی قصار محتملاً از سال ۱۸۰۵ مانده است و از جمله‌ی اولین تفاسیری است که شلایرماخر درباره‌ی موضوع علم هرمنوتیک نوشته است. و درعین حال یکی از مهم‌ترین بصیرت‌های اوست، زیرا علم هرمنوتیک به منزله‌ی فنّ فهم متمایز می‌شود و نه فنّ تبیین.

توضیح به طرزی غیرقابل درک به جای فنّ «فهم» به فنّ بیان خطابی بدل می‌شود. از شرایط همسخنی، یکی عملی بیان کردن چیزی و به زبان آوردن آن است؛ و عمل کاملاً دیگر و متمایز، فهمیدن آن چیزی است که به زبان آمده است. شلایرماخر مدّعی بود که علم هرمنوتیک از این شرط اخیر بحث می‌کند. این متمایز کردن بنیادی سخن گفتن و فهمیدن اساس جهت تازه‌ای را در علم هرمنوتیک پی‌ریخت و راه را برای اساس نظام‌مند علم هرمنوتیک درنظریه‌ی فهم گشود. اگر علم هرمنوتیک دیگر اساساً به روشن کردن مسائل عملی متغیّر در تأویل انواع مختلف متون اختصاص داده نمی‌شود، پس می‌تواند فعل فهم را نقطه‌ی شروع حقیقی آن فرض کرد و بدین‌سان: علم هرمنوتیک در نزد شلایرماخر حقیقتاً به «فنّ فهم» بدل می‌شود. و لذا شلایرماخر نقطه‌ی شروع علم هرمنوتیک مورد نظر خودش را این پرسش کلی می‌گیرد که: چگونه همه‌ی گفته‌ها یا هر گفته‌ای، چه ملفوظ و چه مکتوب، واقعاً «فهمیده» می‌شود؟ موقعیت فهم موقعیت نسبتی همسخنانه است. در هر نسبتی از این‌گونه، گوینده‌ای هست که جمله‌ای برای بیان معنای مورد نظرش می‌سازد و نیز شنونده‌ای. شنونده مجموعه‌ای از کلمات صرف را می‌شنود و ناگهان با عملی اسرارآمیز می‌تواند معنای آن‌ها را به طور حدسی کشف کند. این عمل اسرارآمیز و حتی حدسی عمل هرمنوتیکی است. و جایگاه حقیقی علم هرمنوتیک همین جاست. پس علم هرمنوتیک فنّ شنیدن است. و اکنون توجّه می‌کنیم به برخی از اصول این فنّ یا علم.

فهم در مقام عملی بازسازی‌کننده

از نظر شلایرماخر، فهم در مقام فنّ عبارت است از دوباره تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف متن. عمل فهم عکس تصنیف است، زیرا فهم از بیان پایان‌یافته و ثابت آغاز می‌شود و به آن حیات ذهنی باز می‌گردد که آن بیان از آن برخاسته است. گوینده یا مؤلف جمله‌ای می‌سازد و شنونده در ساختارهای آن جمله و آن تفکر رسوخ می‌کند. پس تأویل مرکب از دوسویه‌ی درهم کنش است: «نحوی» و «روان‌شناختی» (در معنای وسیع‌تر لفظ حیات روانی مؤلف بر همه چیز محیط است). و اصلی که این بازسازی بر آن استوار است، چه نحوی و چه روان‌شناختی، اصل دور هرمنوتیکی است.

دور هرمنوتیکی

فهم اساساً عملی ارجاعی است؛ ما چیزی را با مقایسه کردن آن با چیزی که از قبل می‌دانیم می‌فهمیم. آنچه می‌فهمیم خود در وحدت‌هایی نظام‌مند یا دورهایی بر ساخته از اجزاء شکل می‌گیرد. این دور از آن‌جا که کل است تک جزء را تعریف می‌کند و اجزاء نیز با یکدیگر دور را شکل می‌دهند. به طور نمونه، کل جمله دارای وحدت است. معنای تک کلمه را با ملاحظه‌ی آن در رجوع به کل جمله می‌فهمیم؛ و متقابلاً، معنای کل جمله نیز وابسته است به معنای تک تک کلمات. با تعمیم دادن این نکته می‌توانیم بگوییم که تک مفهوم معنایش را از متن یا افقی می‌گیرد که در آن می‌نشیند؛ با این وصف افق نیز بر ساخته از همان عناصری است که به آن معنی می‌دهد. کل و جزء با درهم کنشی دیالکتیکی هریک به دیگری معنا می‌بخشد؛ پس، فهم دوری است. و چون در این «دور» است که معنا معلوم می‌شود، آن را «دور هرمنوتیکی» می‌نامیم.

البته مفهوم دور هرمنوتیکی متضمن تناقضی منطقی است؛ زیرا اگر اول باید کل را درک کنیم تا بتوانیم اجزاء را بفهمیم، پس هرگز هیچ چیز نخواهیم فهمید. با این همه ما به تأکید گفته‌ایم که جزء معنایش را از کل می‌گیرد. و از سوی دیگر، یقیناً نمی‌توانیم با کلی شروع کنیم که به اجزاء تفکیک نشده است. بنابراین، مفهوم دور هرمنوتیکی بی‌اعتبار است؟ نه؛ چرا که ما باید بگوییم که منطق نمی‌تواند کارکردهای فهم را به طور کامل روشن کند. تا اندازه‌ای نوعی «طفره» در دور هرمنوتیکی رخ می‌دهد و ماکل و اجزاء را با هم می‌فهمیم. شلایر ماخر وقتی که فهم را تا اندازه‌ای امری مقایسه‌ای و تا اندازه‌ای امری شهودی و تا اندازه‌ای امری حدسی ملاحظه کرد برای چنین عاملی جا گذاشت. و اصلاً عمل کردن دور هرمنوتیکی متضمن مسلّم گرفتن عنصر شهود است.

دور هرمنوتیکی، از جهت تشبیه مکانی آن، متضمن حیطه‌ای مشترک با فهم است. زیرا تفاهم نسبتی همسخنانه است و در همان ابتدا مسلّم گرفته می‌شود که گوینده و شنونده اشتراک معنا دارند. این نیز به نظر می‌آید که متضمن تناقض دیگری است: آنچه فهمیده می‌شود باید از قبل معلوم باشد. اما همین طور نیست؟ آیا سخن گفتن از عشق برای کسی که عشق را نشناخته است یا سخن گفتن از لذات دانش آموختن برای کسی که آن را رد می‌کند بیهوده نیست؟ هرکس باید، تا اندازه‌ای،

با موضوع مورد بحث آشنا باشد. این را شاید بتوان اندک دانش قبلی لازم برای فهم نامید که بدون آن نمی‌توان به درون دُور هرمنوتیکی طفره زد. مثالی عادی بزنیم، نامفهوم بودن ابتدایی در قرائت اثر مؤلفی بزرگ، مثلاً، کی‌یرکگور و نیچه یا هایدگر: مسئله‌ی مطرح در این‌جا مسئله‌ی کسب درکی از جهت کلی تفکر مؤلف است که بدون آن تک تک گفته‌ها و حتی تمامی آثار مؤلف به طور با معنایی سخن نمی‌گویند. گاهی جمله‌ای واحد هر آنچه را تا پیش از این در کلی معنادار فاقد سازگاری بود روشن می‌کند و به زبان می‌آورد، دقیقاً به این دلیل که «آن کلی» فرض می‌شود که مؤلف درباره‌ی آن سخن می‌گفته است.

پس دُور هرمنوتیکی فقط در سطح زبانی عمل نمی‌کند بلکه همچنین در سطح «مطلبی» که دارد از آن بحث می‌شود نیز عمل می‌کند. و بنابراین هم‌گوینده و هم‌شنونده باید در زبان و موضوع گفتارشان مشترک باشند. اصل دانش قبلی – یا دُور هرمنوتیکی – هم در سطح واسطه‌ی گفتار (زبان) و هم در سطح مطلب گفتار (موضوع)، در هر فعل فهم عمل می‌کند.

تأویل نحوی و تأویل روان‌شناختی

در تفکر متأخر شلایرماخر گرایش روزافزونی وجود دارد به جدا کردن سپهر زبان از سپهر تفکر. سپهر اول حوزه‌ی تأویل «نحوی» است و حال آن‌که سپهر دوم را شلایرماخر ابتدا حوزه‌ی تأویل «فنی» (technische) و سپس «روان‌شناختی» نامید. تأویل نحوی با نشان دادن جای آن گفته بر طبق قوانین عینی و عام انجام می‌شود؛ و جنبه‌ی روان‌شناختی تأویل معطوف به آن چیزی است که شخصی و فردی است. به گفته‌ی شلایرماخر، «به همان سان که هر کلامی نسبتی دوسویه دارد، هم با کل زبان و هم با مجموع تفکر گوینده، به همان‌سان نیز در هر فهم کلام دوسویه موجود است: فهم آن کلام از آن حیث که چیزی برآمده از زبان است و فهم آن کلام از آن حیث که امری «واقع» در تفکر گوینده است.»^۳ تأویل «نحوی» به این سویی زبان متعلق است و شلایرماخر این را اساساً امری سلبی و عام محسوب می‌کند تا شیوه‌ی مرزگذاری که در آن این ساختاری مندرج است که تفکر در آن عمل می‌کند. اما تأویل روان‌شناختی در طلب تفرد مؤلف و نبوغ خاص اوست. و برای این‌کار به

نوعی همخویی با مؤلف نیاز است؛ این عملی مرزگذار نیست بلکه جنبه‌ی حقیقتاً ایجابی تأویل است.

البته هر دو جنبه‌ی تأویل لازم و در واقع دائماً در کنش متقابل اند. استعمال‌های فردی زبان در خود زبان تغییراتی به بار می‌آورد، با این همه مؤلف خود را در برابر زبان و ملزم به نقش کردن تفرد خودش بر آن می‌بیند. تأویل‌کننده تفرد مؤلف را با رجوع به زبان عام و همچنین به شیوه‌ای ایجابی و تقریباً مستقیم و شهودی می‌فهمد. به همان‌سان که دؤر هرمنوتیکی متضمن جزء و کل است، تأویل نحوی و روان‌شناختی نیز وحدتی است متضمن خاص و عام؛ و این نوع دؤم تأویل عام و مرزگذار و نیز فردی و ایجابی است. تأویل نحوی اثر را با توجه به زبان نشان می‌دهد، هم در ساختار جملات و هم در اجزاء در هم‌کنش اثر و نیز با توجه به دیگر آثار موجود در همین نوع ادبی؛ و بدین‌سان می‌توانیم اصل اجزاء و کل را در تأویل نحوی دست‌اندرکار ببینیم. به همین‌سان، تفرد مؤلف و اثر نیز باید در متن واقعیات بزرگ‌تر زندگی او و در تباین با زندگی‌ها و آثار دیگران ملاحظه شود. و لذا اصل در هم‌کنش و روشنگری متقابل جزء و کل برای هر دو جنبه‌ی تأویل اساسی است. در هر یک از این سخنان پیش‌فرض بر این است که غایت علم هرمنوتیک بازسازی تجربه‌ی ذهنی مؤلف متن است، نکته‌ای که به ویژه در این گفته‌ی متعلق به سال ۱۸۱۹ روشن است: «فَنّ [تأویل] قواعدش را فقط از درون ضابطه‌ای ایجابی می‌تواند پرورد و آن این است: بازسازی تاریخی و حدسی و همچنین عینی و ذهنی گفته‌ای مفروض»^۴ شلایرماخر به وضوح می‌خواست آن چیزی را باز تجربه کند که مؤلف تجربه کرده بود و آن گفته را جدا از مؤلف آن نمی‌دید. با این همه تأکید بر این نکته بجاست که نباید این باز تجربه کردن را «تحلیل روانی» مؤلف انگاشت؛ چرا که تأکید این گفته فقط بر این است که فهم فَنّ بازسازی تفکر شخصی دیگر است. به عبارت دیگر، منظور تعیین انگیزه‌ها یا عللی برای احساسات مؤلف (تحلیل روانی) نیست بلکه بازساختن تفکر خود آن شخص دیگر است از طریق تأویل گفته‌ی او. در واقع، بازسازی کامل تفرد مؤلف هرگز نمی‌تواند از طریق تحلیل علل انجام شود؛ و این اصل نومیدانه همچنان عام خواهد ماند. برای رسیدن به قلب تأویل

روان‌شناختی به رویکردی اساساً شهودی نیاز است. رویکرد نحوی می‌تواند از روش مقایسه‌ای استفاده کند و از عام به سوی جزئیات متن پیش رود؛ رویکرد روان‌شناختی هم از روش مقایسه‌ای استفاده می‌کند و هم از روش «حدسی». «[روش] حدسی روشی است که در آن شخص خودش را در جای شخص دیگر می‌گذارد تا تفرد او را مستقیماً درک کند.»^۵ برای تحقق این سوییچ تأویل، شخص از خودش بیرون می‌رود و خودش را در جای مؤلف می‌گذارد تا بتواند در پی واسطه‌ی کامل عمل ذهنی این شخص اخیر را درک کند. با این همه، مقصود نهایتاً «فهمیدن» مؤلف از دیدگاه روان‌شناختی نیست؛ بلکه کسب کامل‌ترین نزدیکی به آن چیزی است که در متن مراد شده است.

فهم هرمنوتیکی در مقام فهم سبک

بحث تأکید شلایرماخر بر تأویل روان‌شناختی و شهودی شاید باعث شود که ما تأکید قوی او بر محور بودن زبان را که از ابتدا تا انتهای تفکرات نظری او در باب علم هرمنوتیک حاضر است فراموش کنیم. نحو نه فقط عنصری پراهمیت در هدایت کانون تأویل ماست، بلکه مکاشفه‌ی روان‌شناختی تفرد نیز به شیوه‌ای بنیادی در سبک خاص مؤلف بیان می‌شود. پس هیچ اهمیتی ندارد که «استعداد» خاص فرد در علم به احوال انسان‌های دیگر تا چه حد عمیق است، مگر این که این استعداد با استعداد بصیرت زبانی هم از حیث مرزگذاری نحوی و هم از حیث رسوخ روان‌شناختی به تفرد مؤلف از طریق سبک او ترکیب شود، وگرنه هیچ فهم کافی نتیجه نمی‌شود. ما هرکس را با همه‌ی تفردش از طریق سبک او می‌شناسیم؛ شلایرماخر در ۱۸۱۹ اهمیت سبک را در این کلام تند خلاصه کرد که: «فهم تمام و کمال سبک تمامی غایت علم هرمنوتیک است.»^۶

علم هرمنوتیک در مقام علمی نظام‌مند

تفکر هرمنوتیکی شلایرماخر متوجه این مقصود بود که «انبوهی از نظریات» بی‌نظم و ترتیب در وحدتی با سازگاری نظام‌مند گذاشته شود. درحقیقت، نیات او از این امر هم جلوتر رفت: نخست این فکر را مسلم گرفت که فهم برطبق قوانینی عمل می‌کند

که شاید بتوان کشف کرد و سپس اعلام برخی از این قوانین یا اصول که به وسیله‌ی آن‌ها فهم رخ می‌دهد. این امید را شاید بتوان در کلمه‌ی «علم» خلاصه کرد؛ آنچه او طالب بود مجموعه‌ای از قواعد نبود، همان‌طور که در هرمنوتیک‌های پیش‌تر چنین بود، بلکه او مجموعه‌ای از قوانین را می‌جست که فهم به وسیله‌ی آن‌ها عمل می‌کند، یعنی علم فهم، علمی که می‌توانست راهنمای عمل استنباط معنا از متن باشد.^۷

از علم هرمنوتیک زبان‌محور تا علم هرمنوتیک فاعلیت‌محور

تا همین اواخر، یعنی سال ۱۹۵۹، برداشت رایج از علم هرمنوتیک شلایرماخر ضرورتاً مبتنی بود بر مجلدی در مجموعه آثار او که پس از درگذشتش به ویراستاری دوست و شاگردش فریدریش لاکه [Lucke] منتشر شده بود.^۸ این مجلد که در سال ۱۸۳۸ منتشر شد تنها بخشی از آن از دست‌نوشته‌های خود مؤلف برداشته شده بود و اکثر آن از سرهم کردن یادداشت‌های دانشجویان فراهم شده بود. با این‌که شلایرماخر یادداشت‌های به جا مانده را با خط خودش از سال ۱۸۰۵ تاریخ گذاشته بود، مجلد ۱۸۳۸ مشتمل بر اندکی از این یادداشت‌ها در قبل از سال ۱۸۱۹ بود. در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ هایتس کیمرله [Kimerle] در کتابخانه‌ی برلین به بررسی دقیق مقالات منتشر شده‌ی شلایرماخر پرداخت و همه‌ی نوشته‌های راجع به علم هرمنوتیک را که به خط خود شلایرماخر بود به ترتیب زمانی مرتب کرد. و بدین ترتیب، نخستین بار این امکان به وجود آمد که با دقت و اطمینان خاطر تحول تفکر خود شلایرماخر در باب طرح «علم هرمنوتیک عام» پی‌جویی شود.^۹

آنچه از این چاپ آشکار می‌شود فقط تصویری کامل‌تر از علم هرمنوتیک مورد

۷. البته فهم به‌ماهر فهم فن باقی می‌ماند. همان‌طور که ریچارد ر. نیبور در بحث روشنگرش درخصوص علم هرمنوتیک شلایرماخر مشاهده می‌کند (در کتابش با عنوان *Schleiermacher on Christ and Religion*، ص ۱۳۴-۷۲): فعل تأویل برای شلایرماخر «چیزی شخصی و خلاق و نیز علمی بود، به عبارتی تجدید قوام خیالی خودی‌گوینده یا نویسنده. چنین کوشش همدلانه‌ای باید همواره از اصول علم لغوی به قلمرو فن فراتر برود» (ص ۷۹). در این خصوص، رجوع شود به: *H*، ص ۸۲. 8. *H & K*.

۹. رجوع شود به مقدمه‌ی ارزشمند در *H*، ص ۲۴-۹ و مقاله‌ی همو:

"Hermeneutical Theory or Ontological Hermeneutics", *HH* 107-21.

نظر شلایرماخر نیست، بلکه بخشی تاکنون ناشناخته از تفکر هرمنوتیکی شلایرماخر است و آن عبارت است از این‌که: علم هرمنوتیک مورد نظر شلایرماخر در اوایل زبان‌محور است و کم‌تر روان‌شناختی است. شلایرماخر در ضمن حدود بیست صفحه جملات قصار درباره‌ی علم هرمنوتیک، مورخ میان ۱۸۰۵ و ۱۸۰۹، و در نخستین یادداشت‌های آزمایشی در اثنای دوره‌ی ۱۸۱۰-۱۸۱۹ علم هرمنوتیکی را پیشنهاد می‌کند که از بیخ و بُن زبان‌محور است. شلایرماخر ظاهراً از همان ابتدا علم هرمنوتیکی بنیادی و عام را در نظر داشت که به دو بخش اساسی تقسیم می‌شد: نحوی (عینی) و فنی (ذهنی). البته روی‌گرداندن قاطع از عینیت لغوی و شروع از شرایط مربوط به همسخنی هنوز در نوشته‌های پیش از ۱۸۱۹ غالب بود. شلایرماخر، گاهی در دوره‌ی میان ۱۸۱۰ و ۱۸۱۹، می‌نوشت که وظیفه‌ی علم هرمنوتیک «از دو نقطه‌ی متفاوت آغاز می‌شود: فهم در زبان و فهم در گوینده».^{۱۰} در جمله‌ی قصار اولیه‌ای گفته شده بود که هرکس باید فهمی از خود آدم داشته باشد تا بفهمد او چه می‌گوید، و با این همه هرکس از کلام آدم پی می‌برد که او چه آدمی است.^{۱۱} علم هرمنوتیک فن فهم گوینده است در آنچه گفته است، اما زبان همچنان کلید است. او در جمله‌ی قصار اولیه‌ی دیگری به قطع می‌گوید: «همه چیزی که باید پیش‌فرض علم هرمنوتیک قرار گیرد تنها زبان است و همه چیزی که باید در آن یافت نیز؛ آنچه در آن به دیگر پیش‌فرض‌های ذهنی و عینی تعلّق می‌گیرد باید از طریق [یا از درون] زبان یافت».^{۱۲}

از نظر کیمرله، عنصر قاطع در دور شدن از علم هرمنوتیک زبان‌محور و روی آوردن روان‌شناسانه به علم هرمنوتیک دست شستن تدریجی از تلقی یگانگی تفکر و زبان بود. و باز به گفته‌ی کیمرله، دلیل آن نیز دلیلی فلسفی بود: شلایرماخر وظیفه‌ی خودش را وساطت میان درونی بودن فلسفه‌ی نظری استعلایی و بیرونی بودن علم تجربی و تحصّلی دید. پیش‌فرض او آن بود که میان ذات درونی و ایده‌آل و نمود بیرونی تفاوتی موجود است. و لذا متن نمی‌توانست تجلّی مستقیم عمل ذهنی درونی انگاشته شود بلکه چیزی محسوب می‌شد که تسلیم مقتضیات تجربی زبان است. بدین ترتیب، وظیفه‌ی علم هرمنوتیک نهایتاً به وظیفه‌ی استعلا از زبان

10. H 56.

11. Ibid., 44.

12. Ibid., 38.

منجر شد تا عمل درونی را کشف کند. اما هنوز لازم است که این کار از طریق زبان انجام شود، ولی زبان دیگر کاملاً مترادف با تفکر انگاشته نمی‌شود. از سوی دیگر، شلایرماخر همان اواخر ۱۸۱۳ به تأکید گفته بود که: «تفکر و بیان آن ذاتاً و باطناً کاملاً یکی هستند»^{۱۳} و این واقعیت که شلایرماخر تا سال ۱۸۲۹ به علم هرمنوتیک مورد نظرش با نام روش‌شناسی (Kunstlehre) اشاره نمی‌کرد شاهدهی است بر اکراه خود او از ترک تلقی بنیادی یگانگی تفکر و بیان.

با این همه او در واقع آن را ترک گفت و بدین‌سان عمل بازسازی ذهنی در علم هرمنوتیک دیگر عملی باطناً زبانی تصور نشد بلکه گونه‌ای کارکرد درونی و طفره‌آمیز تفرد تلقی شد که از تفرد زبان جداست. آنچه تا این جا گفته شد نظر برخی معاصران مانند کیمرله و گادامر را تقویت می‌کند که شلایرماخر به بیراهه می‌رود و از امکان پر ثمرتر علم هرمنوتیکی حقیقتاً زبان محور دست می‌کشد و در مابعدالطبیعی‌ای بد سقوط می‌کند.^{۱۴} البته شلایرماخر به سوی این نتایج سوق داده شد و این فقط به واسطه‌ی مابعدالطبیعی شبه‌ایده‌آلیستی خود او نبود،^{۱۵} بلکه همچنین به واسطه‌ی این فرض بود که مقصود علم هرمنوتیک بازسازی عمل ذهنی مؤلف است. اما این فرض تردیدپذیر است، زیرا متن فقط با رجوع به نوعی عمل ذهنی درونی مبهم فهمیده نمی‌شود بلکه با رجوع به موضوع و دستمایه‌ای که به آن متن بازمی‌گردد فهمیده می‌شود. شلایرماخر در تفکر هرمنوتیکی اولیه‌اش موضعی داشت که به برداشت‌های کنونی نزدیک‌تر بود. او عقیده‌ی راسخ داشت که تفکر فرد و در حقیقت کل وجود او اساساً از طریق زبان معین می‌شود و در زبان است که او فهمی از خودش و جهان به دست می‌دهد. شلایرماخر تنها در مواجهه با تناقضی مستقیم با موضع نظام‌مند بزرگ‌ترش از این بصیرت، به زبان طرح خودش، دست

13. H 21.

۱۴. رجوع شود به:

"Schleiermachers Entwurf einer universalen Hermeneutik", WM 172-85, esp. 179-83.

همچنین رجوع شود به مقاله‌ای که گادامر در «همایش در باب تفکر شلایرماخر»، به یادبود دوستمین سالگرد تولد او، ۲۹ فوریه‌ی ۱۹۶۸، در مدرسه‌ی علم کلام و ندریل، قرائت کرد، با این عنوان: "The Problem of Language in Schleiermacher's Hermeneutics".

۱۵. رجوع شود به [حقیقت و روش] WM، ص 179، در خصوص مفاهیم تفرد و نبوغ با توجه به علم هرمنوتیک شلایرماخر.

کشید. و این نقطه‌ی شروع تازه و پرثمری که در تفکر اولیه‌ی او نمایان بود رها شد: علم هرمنوتیکی حقیقتاً زبان‌محور و مبتنی بر شرایط بالفعل برای فهم همسخن در همسخنی. و بدین ترتیب علم هرمنوتیک به هرمنوتیک روان‌شناختی بدل شد، فنّ تعیین یا بازساختن عملی ذهنی، عملی که دیگر اصلاً و ذاتاً زبانی ملاحظه نمی‌شود. سبک همچنان کلیدی به تفرد مؤلف محسوب می‌شود، اما مسیر به تفرد غیر زبانی آن چیزی انگاشته می‌شود که صرفاً ظهوری تجربی است.

اهمیت طرح شلایرماخر در خصوص علم هرمنوتیک عام

صرف‌نظر از وجود عنصر روان‌شناختی‌ساز [psychologizing] در تفکر متأخر شلایرماخر، کار او در زمینه‌ی علم هرمنوتیک سازنده‌ی نقطه‌ی عطفی در تاریخ این علم است. زیرا علم هرمنوتیک دیگر موضوعی اختصاصاً رشته‌ای متعلق به علم کلام و ادبیات یا علم حقوق انگاشته نمی‌شود. علم هرمنوتیک فنّ فهم هرگفته‌ای در زبان است. شلایرماخر در جمله‌ی قصار درخشانی، متعلق به دوران اولیه‌ی تفکرش، می‌گوید که علم هرمنوتیک دقیقاً به همان شیوه عمل می‌کند که کودک معنای کلمه‌ای تازه را درک می‌کند.^{۱۶} ساختار جمله و سیاق معنا راهنماهایی برای کودک‌اند و نظام‌های تأویل راهنماهایی برای علم هرمنوتیک عام‌اند. علم هرمنوتیک در حکم شروع از شرایط همسخنی محسوب می‌شود؛ علم هرمنوتیک موردنظر شلایرماخر هرمنوتیکی همسخانه بود و متأسفانه او به استلزامات خلاقه‌ی ماهیت همسخانه‌ی این علم هرمنوتیک واقف نشد چون اشتیاق به قوانین و سازگاری نظام‌مند دیدگان او را بسته بود.^{۱۷} با این وصف همین نقص (از دیدگاه کنونی ما) علم

16. "Jedes Kind kommt nur durch Hermeneutik zur Wortbedeutung" (H 40).

گادامر به این گفته‌ی شلایرماخر جلب توجه می‌دهد که «هرمنوتیک فنّ اجتناب از سوءتفاهم است»:

"Hermeneutik ist die Kunst, Missverständnis zu vermeiden" (H & K 29; WM 173).

۱۷. در خصوص خصلت همسخانه‌ی خود تفکر از نظر شلایرماخر، رجوع شود به:

Niebuhr, op. cit., pp. 81 ff.

نیبور بر نسبت علم هرمنوتیک شلایرماخر با «دیالکتیک» او و با علاقه‌ی او به اخلاق تأکید می‌کند؛ از آن‌جا که تأویل‌کننده وجود اخلاقی مؤلف را «از درون حس می‌کند»، تأویل خود فعلی اخلاقی می‌شود (ص ۹۲).

هرمنوتیک را در جهت تازه‌ای هدایت کرد و آن حرکت به سوی علم شدن بود. به طوری که خواهیم دید، دلتای در جستجویش برای دانش «به طور عینی معتبر» و در فرضش مبنی بر این که وظیفه‌ی علم هرمنوتیک کشف کردن قوانین و اصول فهم است به این راه ادامه داد. این مفروضات به دلیل قصور در فهم تاریخی قابل انتقاد بودند، زیرا فرض را بر این می‌گرفتند که اشغال نقطه‌ای در فوق یا بیرون تاریخ که از آن نقطه بتوان «قوانین» بی‌زمان را طرح کرد ممکن است. اما حرکت به سوی علم هرمنوتیکی که مسئله‌ی فهم را نقطه‌ی شروع خود فرض می‌کند مساهمت پرثمری بود در نظریه‌ی تأویل. سال‌ها باید می‌گذشت تا این ادعا مطرح شود که کلیات موجود در فهم که شلایرماخر در مصطلحات علمی می‌دید در مصطلحات تاریخی، یعنی با توجه به ساختار باطناً تاریخی فهم و به طور مشخص‌تر اهمیت پیش‌فهم در هر فهم، بهتر می‌توانند یافت شوند. شلایرماخر و حتی نظریه‌پردازان هرمنوتیکی قبل از او به این برداشت اخیر، در اعلام اصل دور هرمنوتیکی که هر فهم درون آن صورت می‌گیرد، اشاره کردند.

بدین ترتیب شلایرماخر از این که علم هرمنوتیک را روش‌هایی گرد آمده با روش آزمایش و خطا بینگارد قاطعانه فراتر رفت و مشروعیت فنّ عام فهم را مقدّم بر هر فنّ خاص تأویل اعلام کرد. این نکته پرسش از نسبت صحیح تأویل ادبی همین امروز را با نوعی نظریه‌ی عام مضمّر یا صریح فهم مطرح می‌کند. شاید بتوان گفت که ما امروز تأویل خواهیم کرد، بی‌آن که بکوشیم بدانیم تأویل چیست، اما این نظر صرفاً مدّعی حقّ انجام دادن کاری می‌شود، بی‌آن که واقعاً بداند چه انجام می‌گیرد. ما می‌توانیم نتایج این نگرش را درباره‌ی بخشی از صنعتگران آتن که سقراط در ضمن گردش‌های خود با آنان روبه‌رو می‌شد و از آنان می‌پرسید که می‌دانند چه بود که انجام می‌دادند تصور کنیم. این گونه نادانی عمدی هم جذابیت‌هایی دارد، اما بعید است که بتواند کمکی به فراتر رفتن تأویل ادبی امریکا، محض نمونه، از هنرنمایی‌های جنبش نقد نوین یا تناقضات «نقد اسطوره‌ی» کنونی بکند. آنچه اکنون لازم است اصل تازه‌ای است برای سنجیدن آنچه هست و به تأویل مربوط نیست و به همین دلیل آنچه تأویل است و تأویل می‌کند باید به طور مناسب‌تر و کافی‌تری سنجیده شود. و لذا نقد ادبی همین امروز یقیناً با دقت بیشتری نسبتش را با ذات عام هر فهم زبانی ملاحظه خواهد کرد.

به عنوان مثالی از این دست باید توجه کرد که بسیار آسان است بحث از آنچه را رخ می دهد، وقتی که شنونده ای گفته ای را می فهمد، روان شناختی سازی قلمداد کنیم. روان شناختی سازی، به تعریف صحیح، مشیر به کوششی است برای رفتن به پس گفته تا نیات و اعمال ذهنی مؤلف آن معلوم شود. یقیناً شلایرماخر در این کار مقصر بود، اما سهم او را نمی توان به دلیل این جزء بی اعتبار قلمداد کرد. یقیناً می توان مسلم گرفت که دادن نظرهای سطحی درباره ی اعمال ذهنی گوینده ی سخن کاری خطاست؛ اما شلایرماخر، به اعتقاد من، در ملاحظه ی جدایی ناپذیری مسئله ی تأویل از فن فهم در شنونده در طریق صحیح است. همین گفته به فراتر رفتن از این توهم کمک می کند که متن واجد معنایی مستقل و واقعی جدای از هر واقعه ی فهم آن است. چنین نظر خامی شاید شفافیت و غیرتاریخی بودن فهم را مسلم می گیرد؛ شاید مسلم می گیرد که ما مکان ممتازی برای رسیدن به معنای بیرون از زمان و تاریخ متن داریم. اما دقیقاً لازم است که از همین مفروضات پرسش شود.

عنصر مهم دیگر در علم هرمنوتیک شلایرماخر مفهوم فهم «از بطن نسبت داشتن با زندگی» است. و این نقطه ی شروعی برای تفکر هرمنوتیکی هایدگر و دیلتای خواهد شد. زیرا دیلتای مقصود خود را فهمیدن «از بطن خود زندگی» قرار می دهد و هایدگر نیز همین مقصود را پی می گیرد و می کوشد با شیوه ای متفاوت و اساساً تاریخی تر به آن دست یابد. عقده ی فکری سرخ جالب توجهی برای پی بردن به عمل ذهنی مؤلف آن نیست، چون عمل ذهنی مؤلف به منزله ی چیزی فی نفسه، تجربه ای است که با رجوع به افق تجربه ی خود ما فهمیده می شود. لازم نیست در روان شناختی سازی سقوط کنیم تا ادعا کنیم که فهم را نمی توان جدا از نسبت های معنادار با تجربه ی قبلی خود ما تصور کرد.

به هر تقدیر، علم هرمنوتیک شلایرماخر نتایج دیگری نیز داشت که شایان توجهند. محض نمونه، نقطه ی شروع گرفتن فهم شاید به نادرست منجر به روی هم ریختن شعر و نثر یا در برگرفتن نظریه های روان شناسی بنیادی و فطرت بنیادی انسان شود که به پرسشی سخت می انجامند. و البته گرایش به این نیست که مسئله ی ترجمه کردن از زبانی بیگانه نادیده گرفته شود و درک کردن زمانی دور آسان شمرده شود؛ اما توجه شلایرماخر به فن فهم ظاهراً متمایل به این است که این ها را کم تر از خود فهم مسئله زا سازد. گادامر توجه را به این ها و دیگر مسائل موجود در علم

هرمنوتیک شلایرماخر جلب می‌کند و با گفته‌ای جالب توجه نتیجه می‌گیرد که: «برای شلایرماخر مسئله مسئله‌ی ابهام‌های تاریخ نبود بلکه مسئله مسئله‌ی ابهام آن تو [دیگری] بود.»^{۱۸} چنین تمرکزی بر شرایط روان‌شناختی همسخنی می‌تواند منجر به نادیده گرفتن عنصر تاریخی در تأویل و حتی محور بودن زبان برای علم هرمنوتیک شود. تمرکز بر همسخنی به همراه این نظر خطاآمیز که عمل فهم عمل «تقلید» یا «باز ساختن» است او را با سهولت بیشتری به تصوّرات نادرست موجود در علم هرمنوتیک دوره‌ی متأخر فکری‌اش رساند.

با این همه، شلایرماخر به درستی پدر علم هرمنوتیک جدید در مقام تحقیقی عام محسوب می‌شود. یوآخیم واخ متذکر می‌شود که نظریه‌پردازان هرمنوتیکی اواخر قرن نوزدهم در رشته‌ها و جهت‌های فکری بسیار متفاوت به تفکر هرمنوتیکی شلایرماخر مدیون بودند، تا بدان حد که مهم‌ترین نظریه‌پردازان هرمنوتیکی در آلمان قرن نوزدهم نشان تفکر او را بر تفکر خود داشتند. از جمله‌ی این کسان ما می‌خواهیم فقط از مساهمت بی‌اندازه مهم و یلهلم دیلتای بحث کنیم.

دیلتهای: علم هرمنوتیک به منزله‌ی بنیاد «علوم انسانی»

پس از درگذشت شلایرماخر، در ۱۸۳۴، طرح توسعه‌ی علم هرمنوتیک عام رفته رفته سستی گرفت. یقیناً مسئله‌ی هرمنوتیکی از جنبه‌های مختلف توجه متفکران بزرگ رشته‌های مختلف را جلب کرد، محض نمونه کارل ویلهلم فون هومبولت، هایمان اشتاینثال، اوگوست بوک، لئوپلد فون رانکه، ز. گ. درویزن و فریدریش کارل فون ساوینی [Savigny]. اما ملاحظه‌ی این مسئله در حدود رشته‌ای خاص به خطای مجدد انجامید و بیشتر به تأویل تاریخی و لغوی یا قضایی [judicial] منجر شد تا علم هرمنوتیک عام به منزله‌ی صناعت فهم. اما در اواخر همین قرن فیلسوف با استعداد و مؤرخ ادبی ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱) در علم هرمنوتیک مبادرت به ملاحظه‌ی مبنایی برای Geisteswissenschaften کرد - یعنی، همه‌ی علوم انسانی و علوم اجتماعی، همه‌ی آن رشته‌هایی که بیان‌های حیات درونی انسان را تأویل می‌کنند، چه این بیان‌ها ادا و اطوار آدمی و افعال تاریخی و قوانین اساسی و آثار هنری باشند و چه ادبیات.

مقصود دیلتای توسعه‌ی روش‌های دست‌یابی به تأویل‌های «به‌طور عینی معتبر» از «بیان‌های حیات درونی» بود. او در عین حال نسبت به گرایش موجود در علوم انسانی در خصوص اتخاذ صرف معیارها و شیوه‌های تفکر علوم طبیعی و کارستن آن‌ها برای مطالعه‌ی انسان شدیداً واکنش نشان داد. از نظر او سنت ایده‌آلیستی نیز انتخاب پایداری نبود. او به دلیل متأثر شدن از افکار اوگوست کنت و علم‌آموزی در نزد رانکه بر آن شد که تجربه‌ی واقعی و نه تفکر نظری می‌باید تنها نقطه‌ی شروع پذیرفتنی برای نظریه‌ای در خصوص Geisteswissenschaften باشد. کیفیت ذهن دیلتای چنان بود که او حقیقتاً ناسازگاری علم‌شناختی دعوی «مکتب تاریخی» آلمان را به «عینیت» درک کرد، زیرا این عینیت آمیخته‌ای غیرانتقادی از منظرهای ایده‌آلیستی و واقع‌گرا بود. از نظر او نقطه‌ی شروع و پایان برای «علوم

انسانی» باید تجربه‌ی واقعی و تاریخی و تجربه‌ی زندگی باشد. تفکر ما باید از بطن خود زندگی ببالد و رو به آن چیزی بیاورد که پرسشگری ما متوجه آن است. ما نمی‌کوشیم به پس‌پشت زندگی و به قلمرو اندیشه‌ها و معانی برویم: «تفکر ما نمی‌تواند به پس‌خود زندگی برود»^۱

در این تأکید بر مراجعه به خود زندگی نشانی از تفکر رومانتیک هست، و جای شگفتی نیست که ديلتای تحقیقاتی در باب جنبش «طوفان و فشار»^۲ آلمانی، نووالیس، گوته و شلایرماخر منتشر کرده‌است. بدین ترتیب او چنان در میراث مکتب رومانتیک غرق بود که به شکست رسیدن فلسفه‌ی تحصّلی و واقع‌گرایی در صورت‌های مختلف‌شان، در دست و پنجه نرم کردن با کمال و بی‌واسطگی و تنوّع سرشار خود تجربه‌ی زیستن، بس بسیار نمایان بود. ما در تفکر ديلتای برخی از تخصص‌های بنیادی در تفکر قرن نوزدهم را حس می‌کنیم و آن عبارت است از: تمّای رومانتیک برای بی‌واسطگی و تمامیت حتی در ضمن جُستن داده‌هایی که «به‌طور عینی معتبر» خواهند بود. فکر بیقرار او با تاریخی‌نگری و تلقی روان‌شناختی در نزاع بود و تا اندازه‌ای نیز از آن‌ها فراتر رفت، زیرا در تفکر او فهمی از تاریخ به ظهور رسید که بسیار عمیق‌تر از فهم مکتب تاریخی آلمان بود و او در روی‌آوری به علم هرمنوتیک در دهه‌ی ۱۸۹۰ قاطعانه مصمّم به فراتر رفتن از گرایش روان‌شناختی‌سازی بود که پیش از این از علم هرمنوتیک شلایرماخر اقتباس کرده بود. به طوری که ه. ا. هاجز در کتابش درباره‌ی ديلتای متذکر می‌شود دو سنت بزرگ فلسفی و عمدتاً مجزّاء، تا آن هنگام، در تفکر ديلتای با هم تلاقی کرد: واقع‌گرایی تجربی و فلسفه‌ی تحصّلی انگلیسی - فرانسوی و ایده‌آلیسم آلمانی و فلسفه‌ی زندگی.^۳ کوشش ديلتای در پی ریختن بنیانی علم‌شناختی برای «علوم انسانی» بدل

1. GS V, 5; VIII, 184.

Sturm und Drang، نامی که به جنبشی کم‌دوام ولیکن مهم در ادبیات آلمانی دهه‌ی ۱۷۷۰ داده شده است. این جنبش به عنوان پیشگام مکتب رومانتیک شدیداً فردگرا و شورشگر بود و نسبت به مکتب نئوکلاسیک فرانسوی و عقل‌گرایی ملازم با جنبش روشنگری نظری خصمانه داشت. نام این جنبش از عنوان نمایشنامه‌ای به قلم ف. م. کلینگر (۱۷۷۶) گرفته شده، اما رهبران این جنبش ی. گ. هردر و ی. و. گوته بودند. برگرفته از:

Chris Baldick, *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford U. P. 1990, p. 214.

2. PhWD, Chap. 2.

به تلاقی‌گاهی برای دو نظر از بیخ و بن مغایر در خصوص طریق صحیح مطالعه‌ی انسان شد.

ما برای فهم علم هرمنوتیک دیلتای نخست باید زمینه و متن مسائل و مقاصدی را روشن کنیم که کوشش او برای یافتن اساسی روش‌شناختی برای «علوم انسانی» در چارچوب آن‌ها صورت می‌گرفت. و این متضمن فهم این طرح با توجه به (۱) نظر دیلتای در خصوص تاریخ و (۲) رویکرد «فلسفی» او «به زندگی» است.

مسئله‌ی یافتن اساسی روش‌شناختی برای «علوم انسانی»

دیلتهای طرح ضابطه‌بندی روش‌شناسی متناسب با علوم معطوف به فهم بیان‌های اجتماعی و هنری - انسان را نخست در چارچوب نیازی به دور شدن از منظر تقلیل‌گرا و مکانیکی مآب علوم طبیعی و یافتن رویکردی متناسب با غنای پدیدارها دید. به همین دلیل در اثر تازه‌ای که درباره‌ی نظریه‌ی ادبی دیلتای نوشته شده این نظریه «رویکرد پدیدارشناختی» نامیده شده است.^۳ لذا وظیفه‌ی یافتن اساس برای چنین روش‌شناسی بدین‌گونه ملاحظه شد: (۱) مسئله‌ی معرفت‌شناختی، (۲) امر تعمیق تلقی ما از آگاهی تاریخی و (۳) نیازی به فهم بیان‌های برآمده از «بطن خود زندگی». وقتی که این عامل‌ها را شناختیم دیگر تمایز میان رویکرد «علوم انسانی» (Geisteswissenschaften) و رویکرد علوم طبیعی روشن است.

دیلتهای قابل شدن به هر نوع اساس مابعدطبیعی را برای توصیف آنچه در ضمن فهم پدیداری انسان آفریده روی می‌دهد از همان ابتدا رد می‌کند، زیرا بعید است که چنین اساسی بتواند نتایجی بار آورد که کلاً معتبر شناخته شود. چراکه مسئله مشخص کردن این است که چه نوع معرفتی و چه نوع فهمی به طور مشخص متناسب با تأویل کردن پدیدارهای انسانی است. او می‌پرسد: ماهیت فعل فهم که اساس هر مطالعه در خصوص انسان است چیست؟ سخن کوتاه، او به این مسئله از دیدگاهی مابعدطبیعی نمی‌نگرد بلکه از دیدگاهی علم‌شناختی می‌نگرد.

دیلتهای به معنایی ادامه‌دهنده‌ی «ایده‌آلیسم انتقادی» کانت است، ولو آن‌که او نوکانتی نبود و «فیلسوف زندگی» بود. کانت نقد عقل محض را نوشته بود که مبانی

3. Kurt Müller-Vollmer, *Towards a Phenomenological Theory of Literature: A Study of Wilhelm Dilthey's "Poetik"*.

علم‌شناختی علوم را می‌گذاشت. ديلتای خود را آگاهانه آماده‌ی نوشتن «نقد عقل تاریخی» کرد که مبانی علم‌شناختی «علوم انسانی» را می‌گذاشت. او در کفایت مقولات کانتی برای علوم طبیعی شک نکرد، اما در مکان/ فضا و زمان و عدد و الخ امکان اندکی برای فهم حیات درونی انسان می‌دید؛ و نیز مقوله‌ی «احساس» را ظاهراً نسبت به خصلت تاریخی و درونی فاعلیت ذهن انسان منصف ندید. ديلتای به تأکید گفت: «این فقط توسعه‌ی [بیشتر] کلّ نگرش انتقادی کانتی است؛ اما به جای نظریه‌ی شناخت مقوله‌ی تأویل نفس [Selbstbesinnung] و به جای نقد عقل "محض" نقد عقل تاریخی گذاشته می‌شود.»^۴

«نه از طریق درون‌بینی بلکه تنها از طریق تاریخ به شناخت خودمان می‌رسیم.»^۵ مسئله‌ی فهم انسان برای ديلتای مسئله‌ی بازبابی آگاهی از «تاریخیمندی» (Geschichtlichkeit) وجود خود ماست که در مقولات ایستای علم گم شده است. ما زندگی را در مقولات مکانیکی «قدرت» تجربه نمی‌کنیم بلکه در سویه‌های پیچیده و خاص «معنا» و سویه‌های تجربه‌ی مستقیم زندگی در تمامیت آن و در درک عاشقانه‌ی امر جزئی و خاص تجربه می‌کنیم. این واحدهای معنا مستلزم زمینه‌ی گذشته و افق انتظارات آینده است؛ آن‌ها باطناً زمانی و محدودند و با توجه به این ابعاد — یعنی، به طور تاریخی — است که فهمیده می‌شوند. (از این تاریخیمندی بعداً با توجه به ارتباط آن با علم هرمنوتیک خود ديلتای بحث خواهیم کرد.)

ديلتای مسئله‌ی ضابطه‌بندی نظریه‌ی علوم انسانی را در افق فلسفه‌ی زندگی دید. فلسفه‌ی زندگی عنوانی است که علی‌الغالب با نام سه تن از فیلسوفان اواخر قرن نوزدهم، نیچه و ديلتای و برگسن، قرین می‌شود. پروفیسور بولنو [Bollnow] در کتاب^۶ پرفایده‌اش در باب تحوّل فلسفه‌ی زندگی آثار این روند عمومی تفکر را تا بازگشت آن به قرن نوزدهم و معترضان به صورت‌گرایی و عقل‌گرایی ضدّ شکاکانه و در حقیقت هر تفکری دنبال می‌کند که کلّ وجود شخص، یعنی شخصیت زنده و با احساس و با اراده را در حالت تمام و کمالش، نادیده می‌گیرد. بدین‌سان روسو و یاکوبی و هردر و فیشته و شلینگ و دیگر متفکران قرن هجدهم از فلسفه‌ی زندگی در مساعی‌شان برای رسیدن به کمال و سرشاری تجربی وجود انسان در جهان

4. GS V, xxi.

5. Ibid, VII, 279 and elsewhere.

6. L.

پیشاپیش خبر دادند. در این متفکران مختلف می‌توان نبرد فیلسوف زندگی را برای واقعیتی دید که امور خارجی و فرهنگ آن را ابطال نمی‌کند. کلمه‌ی «زندگی» حتی در آن هنگام بانگی بود بر جمود و احکام عُرف. به گفته‌ی بولنو «این کلمه «زندگی»^۱ اشاره داشت به مجموع قوای درونی انسان، به ویژه قوای غیرعقلانی احساس و خواهش که معارض با قدرت مسلط فهم عقلانی بودند.»^۲ فریدریش شلگل [کذا، شلینگ؟] با تعبیر نمایش زنده‌ی آگاهی انسان و زندگی انسان در تعارض با تفکرات نظری انتزاعی و نامفهوم «فلسفه‌ی مدرسه» به «فلسفه‌ی زندگی» اشاره داشت. و فیخته نیز مبنای کل فلسفه‌اش را تقابل میان ثبات هستی و سیلان پرقدرت زندگی قرار داد.

فهرست متفکرانی را که فلسفه‌ی آن‌ها قرابت‌هایی با فلسفه‌ی زندگی دارد می‌توان به طور نامحدودی ادامه داد، و از جمله این کسان را نام برد: ویلیام جیمز، مارکس، دیویی، پستالوتسی، پلسنر و شلر. بولنو به این کسان توجه خاصی مبذول می‌کند: گئورگ زیمل (۱۸۵۸-۱۹۱۸)، لودویگ کلاگس (۱۸۷۲-۱۹۵۶) و خوزه ارتگا ای گاست (۱۸۸۳-۱۹۵۵)^۳ در همه‌ی این افراد گرایش عامی به بازگشتن به غنای تجربه‌ی زندگی وجود دارد و برای اکثر آنان این گرایش در عین حال گرایشی است به مخالفت با گرایش‌های انتزاعی و مکانیکی و صوری تمدن فن‌آورانه. نیروهای ذهن (Geist، به معنای مورد نظر شلر [کذا، شلینگ؟] از این کلمه) یا هستی (Sein، به معنای مورد نظر فیخته از این کلمه) دال بر سختی و بی‌جانی بودند و نیروهای زندگی (Leben) منابع پویا و بی‌جایگزین برای همه‌ی صورت‌های خلاقیت و معنا.

در فلسفه‌ی دیلتای این تقابل به صورت نقدی از تفکر شبه‌طبیعت‌گرایانه و علّیت مدار نمایان شد، وقتی که این تفکر بخواهد به وظیفه‌ی فهم حیات درونی و تجربه‌ی انسان قیام کند. دیلتای معتقد بود که پویایی‌های حیات درونی انسان ترکیبی‌اند از شناخت و احساس و اراده و لذا این‌ها را نمی‌توان تابع معیارهای علّیت و دقت تفکر شبه‌مکانیکی و کمی ساخت. سپردن وظیفه‌ی فهم انسان به مقولات فکری مستنبط از نقد عقل محض، در واقع، تحمیل مجموعه‌ای از مقولات انتزاعی از

بیرون زندگی است که به هیچ وجه مأخوذ از آن نیست. این مقولات ایستا و بی‌زمان و انتزاعی‌اند و این یعنی تقابل با خود زندگی.

موضوع علوم انسانی فهم زندگی برحسب مقولاتی بیرون از آن نخواهد بود بلکه فهم زندگی برحسب مقولاتی از درون آن خواهد بود، مقولاتی که از زندگی گرفته شده‌اند. زندگی باید از تجربه‌ی خود زندگی فهمیده شود. ديلتای به گونه‌ای تحقیرآمیز گفت که «در رگ‌های "فاعل شناسایی" فلسفه‌های لاک و هیوم و کانت خون واقعی جاری نیست».^۹ در فلسفه‌های لاک و هیوم و کانت گرایشی متمایز برای محدود کردن «شناسایی» به قوه‌ی دژاکه، برکنار از احساس و اراده، وجود دارد. بعلاوه، اغلب چنان از شناخت بحث شده که گویی اساساً از متن تاریخی زندگی درونی انسان جدایی‌پذیر بوده‌است؛ اما واقعیت این است که ما برحسب گذشته و حال و آینده و بر حسب احساسات و خواسته‌ها و تکالیف اخلاقی مان درک و فکر می‌کنیم و می‌فهمیم. پس آنچه آشکارا بدان حاجت است بازگشت به وحدت‌های معنادار حاضر در تجربه‌ی زندگی است.

از نظر ديلتای، بازگشت به «زندگی» به معنای بازگشت به نوعی مبنا یا منبع اسرارآمیز برای هر زندگی، هم انسانی و هم غیرانسانی، یا بازگشت به گونه‌ای از توان بنیادی روانی نیست. بلکه زندگی برحسب «معنا» دیده می‌شود؛ زندگی با «تجربه‌ی انسان از درون شناخته می‌شود»^{۱۰} احساس ضد مابعدطبیعی ديلتای را در امتناع او از این‌که عالم شهادت را نمود صرف بشمرد در این گفته‌ی او حس می‌کنیم که: «تفکر نمی‌تواند به پس زندگی برود».^{۱۱} مقولات زندگی ریشه در واقعیتی استعلایی ندارند بلکه در واقعیت تجربه‌ی زندگی ریشه دارند. هگل گفته بود که قصد او فهم زندگی از بطن خود زندگی است؛ ديلتای این قصد را در متنی ضد مابعدطبیعی بیان کرد، شاید نه متنی شبه‌واقع‌گرایانه و نه متنی شبه ایده‌آلیستی بلکه متنی پدیدارشناختی. ديلتای به پیروی از هگل به تأکید می‌گوید که زندگی واقعیتی «تاریخی» است؛ اما از نظر ديلتای تاریخ غایتی مطلق یا تجلی روح مطلق نیست بلکه بیان زندگی است. زندگی نسبی است و خود را به صورت‌های بسیاری بیان می‌کند؛ زندگی در تجربه‌ی انسان هرگز مطلق نیست.

9. GS V, 4; also L 121.

10. L 12; see GS VIII, 121: "Leben erfasst hier Leben."

11. GS VIII, 184.

«علوم انسانی» در برابر «علوم طبیعی»

از بحث قبلی در خصوص روش‌های مطالعه‌ی انسان چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟ دیلتای ادعا کرد که در «علوم انسانی» (Geisteswissenschaften) الگوهای تازه‌ای برای تأویل پدیده‌های انسانی ساخته بود. این الگوها از خود خصلت تجربه‌ی زندگی گرفته شده بودند؛ آن‌ها به جای مقولات «قدرت» بر مقولات «معنا» و به جای ریاضیات بر تاریخ مبتنی شده بودند. دیلتای میان همه‌ی علوم انسانی و علوم طبیعی به تمایزی بنیادی قایل بود.^{۱۲}

علوم انسانی از امور واقع و پدیده‌هایی که درباره‌ی انسان خاموش‌اند بحث نمی‌کند بلکه از امور واقع و پدیده‌هایی بحث می‌کند که فقط به دلیل نورافکندن بر اعمال درونی انسان، یعنی «تجربه‌ی درونی» او، معنا دارند. روش‌شناسی متناسب با اعیان طبیعی مناسب با فهم پدیده‌های انسانی نیست مگر از حیث شأن طبیعی آن‌ها. به هر تقدیر علوم انسانی چیزی را در اختیار دارند که در علوم طبیعی موجود نیست و آن امکان فهم تجربه‌ی درونی شخص دیگر از طریق عمل اسرارآمیز انتقال ذهنی است. دیلتای به تأکید می‌گوید: «دقیقاً به این دلیل که می‌تواند جابه‌جایی واقعی صورت بگیرد [وقتی که انسان انسان را می‌فهمد]، به دلیل خویشاوندی و کلی بودن تفکر ... جهان اجتماعی - تاریخی می‌تواند تصوّر شود، [و لذا] این وقایع و اعمال درونی در انسان را می‌توان از مشابه آن‌ها در حیوانات متمایز ساخت».^{۱۳} به دلیل این «جابه‌جایی واقعی» که از طریق اعیان می‌تواند انجام بگیرد است که تجربه‌ی درونی تجسّم می‌یابد و انسان می‌تواند به فهمی کم و بیش عمیق برسد و این چیزی است که برای هر نوع موجود دیگری محال است. بدیهی است که این‌گونه جابه‌جایی تنها به این دلیل می‌تواند صورت بگیرد که میان واقعات تجربه‌ی ذهنی خود ما و واقعات شخص دیگر شباهتی وجود دارد. این پدیدار به همراه تجربه‌ی درونی این امکان را به وجود می‌آورد که در شخص دیگر عمیق‌ترین اعماق

۱۲. برای کاوش دقیق‌تری در خصوص انواع متباین فهم متناسب با این دو حیطه، رجوع شود به: Carl Michalson, *The Rationality of Faith*.

همچنین رجوع شود به: GS V, 242-68; VII, *passim*.

13. GS V, 250.

تجربه‌ی خودمان را بیابیم؛ و لذا از همین مواجهه می‌توانیم به کشف جهان درونی غنی‌تری برسیم.^{۱۴}

دیلتای به پیروی از شلایرماخر این جابه‌جایی را بازسازی و بازتجربه‌ی جهان درونی تجربه‌ی شخصی دیگر می‌داند. اما غرض از این کار دریافتن تجربه‌ی خود شخص نیست بلکه دریافتن خود جهان است، جهانی که جهان «اجتماعی - تاریخی» محسوب می‌شود؛ جهانی که جهان تکالیف درونی اخلاقی و اجتماعی با احساسات و واکنش‌های مشترک و تجربه‌ای مشترک از زیبایی است. ما قادریم به این جهان انسانی و درونی نفوذ کنیم، اما نه از طریق درون‌بینی بلکه از طریق تأویل، یعنی فهم بیان‌ها و جلوه‌های زندگی؛ و به عبارت دیگر، از طریق گشودن مَهر انسان بر پدیدارها.

پس تفاوت میان علوم انسانی و علوم طبیعی بالضروره در نوع متفاوت موضوع در علوم انسانی یا در نوع متفاوت ادراک قرار ندارد؛ تفاوت ماهوی در متنی قرارداد که در آن موضوع ادراک فهمیده می‌شود.^{۱۵} علوم انسانی گاهی از همان موضوعات یا «امور واقع»ی استفاده می‌کند که مورد استفاده‌ی علوم طبیعی است، اما این کار در متنی با مناسبات و نسب متفاوت انجام می‌شود، متنی که مشتمل بر تجربه‌ی درونی یا مشیر به آن است. غیاب استناد به تجربه‌ی انسانی صفت بارز علوم طبیعی است؛ حضور استناد به زندگی درونی انسان نیز به ناگزیر در علوم انسانی حاضر است. به گفته‌ی دیلتای، «بر این اساس، تفاوت میان علوم طبیعی و انسانی با توجه به نحوه‌ی خاص شناسایی از بنیاد تعیین نمی‌شود بلکه از حیث محتوا تفاوت می‌کند.»^{۱۶} همان موضوع و همان امر واقع می‌تواند مشتمل بر نظام‌هایی با نسب متفاوت باشد؛ علوم انسانی این موضوع یا امر واقع را خواهد گرفت و از آن در «مقولات» تازه و غیر علمی مأخوذ از خود زندگی استفاده خواهد کرد. محض نمونه، موضوعی را می‌توان برحسب مقولات صرفاً علمی توضیح داد (یعنی، به نحو علمی) یا با توجه به آنچه آن موضوع درباره‌ی زندگی درونی انسان به ما می‌گوید، یا به طور عینی‌تر درباره‌ی جهان اجتماعی - تاریخی انسان، یعنی جهانی که هم تار و پود و هم جلوه‌ی تجربه‌ی درونی انسان است. در علوم طبیعی نمی‌توان از واقعات ذهنی

14. GS V, 250.

15. Ibid., 248.

16. Ibid., 253.

(geistige Tatsachen) استفاده کرد، مگر این‌که این علوم دیگر علوم طبیعی نباشند؛ در علوم انسانی می‌توان از امور واقع فیزیکی استفاده کرد، اما از جهان خارج فقط با توجه به احساس و اراده‌ی انسان‌ها بحث می‌شود و امور واقع فقط از آن‌رو معنا دارند که در رفتار انسان‌ها تأثیر و به مقاصد آن‌ها کمک می‌کنند یا مانع از این مقاصد می‌شوند. دیلتای معتقد بود که کلمه‌ی کلیدی برای علوم انسانی «فهم» است. توضیح برای علوم طبیعی است، اما رویکرد به پدیدارهایی که جهان درونی و بیرونی را یکی می‌کند فهم است. علوم طبیعی طبیعت را توضیح می‌دهند و علوم انسانی بیان‌ها و جلوه‌های زندگی را می‌فهمند.^{۱۷} فهم می‌تواند موجودیت فردی را درک کند، ولیکن علم می‌باید همواره فرد را وسیله‌ای برای رسیدن به عام و سنخ اصلی بینگارد. و به ویژه در هنرهاست که ما این جزء [یعنی، فرد] را به خاطر خودش ارزش می‌گذاریم و مهربانانه در فهم پدیدار در تفرد آن درنگ می‌کنیم. این علاقه‌ی مجذوبانه به زندگی درونی فرد با نگرش و رهبرد علوم طبیعی در تقابل بنیادی قرار می‌گیرد. دیلتای مدعی می‌شود که علوم انسانی می‌باید برای ضابطه‌بندی روش‌شناسی فهمی بکوشد که از عینیت تقلیل‌گرایانه‌ی علوم فزاینده‌تر می‌رود و به غنای «زندگی» و غنای تجربه‌ی انسانی رجوع می‌کند.

این نکته تصویری کلی در خصوص نظر دیلتای درباره‌ی علوم انسانی در اختیار ما می‌گذارد. آیا می‌توان از توصیف او در خصوص جدایی علوم انسانی و علوم طبیعی دفاع کرد؟ حتی برخی از قوی‌ترین پشتیبانان دیلتای به ناچار گفته‌اند نه. وصی ادبی او گئورگ میش زود پی‌برد که پیوند بارآور این دو رویکرد ممکن و مطلوب است. بولنو نیز به درستی مشاهده کرد که این تمایزها در معرفت به نفس نظری این دو شاخه‌ی دانش به یک اندازه سودمند است و می‌باید اذعان کرد که نه «فهم» محدود به علوم انسانی است و نه رهبردهای تبیینی محدود به علوم طبیعی. بلکه این دو به درجات متفاوت در هر فعل حقیقی شناخت با یکدیگر مؤثرند. و از قضا، از موضع کنونی، می‌توان دید که برداشت‌های علمی و حتی آن تاریخی‌نگری که دیلتای کوشید بر آن چیره شود تا چه اندازه در برداشت او از علوم انسانی نفوذ می‌کنند، زیرا

17. "Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir" (GS V, 144).

حستجوی او برای «دانش به طور عینی معتبر» خود بیانی بود از کمال مطلوب علمی در خصوص داده‌های روشن و واضح و این امر بی‌آنکه محسوس باشد تفکر ديلتای را به سوی استعاره‌های بی‌زمان و مکان و تصاویر حیات ذهنی که قابل مقایسه با تفکر علمی باشند سوق داد. از سوی دیگر، میراث شلایرماخر او را به تصور فهم به منزله‌ی بازسازی و نیز به گرایش به روان‌شناختی‌سازی رهنمون شد که او فقط به تدریج و با مشقت خودش را از شر آن خلاص کرد و بر آن شد تا نظریه‌اش را بر علم هرمنوتیک مبتنی کند و نه نوع تازه‌ای از روان‌شناسی.

با این همه طرح حیات فهم برحسب خود زندگی، تمایل به تعمیق جنبه‌ی تاریخی فهم، نقد شدید از نفوذ علم‌گرایی در علوم انسانی، همه‌ی اینها نقش مهمی در علم هرمنوتیک از عصر ديلتای به بعد ایفا کرده‌اند. ما در فلسفه‌ی او برخی مسائل بنیادی و مقاصد علم هرمنوتیک را می‌بینیم که به صورت مسئله همچنان باز گذاشته شده‌اند. هایدگر در جهت همین مقاصد کوشید و در کوششی که برای فراتر رفتن از گرایش‌های علمی آموزگارانش ادموند هوسرل داشت به وضوح به فلسفه‌ی ديلتای بازگشت.^{۱۸}

ضابطه‌ی هرمنوتیکی ديلتای: تجربه، بیان، فهم

به گفته‌ی ديلتای «تنها در صورتی علمی از زمره‌ی علوم انسانی است که موضوع شناخت آن از طریق رهبردی مبتنی بر نسبت نظام‌مند میان زندگی و بیان و فهم برای ما قابل فهم شود.»^{۱۹} این ضابطه‌ی «تجربه - بیان - فهم» خود محتاج تبیین است، زیرا هر یک از الفاظ آن با توجه به فلسفه‌ی زندگی ديلتای معنای متمایزی دارد. بنابراین هر یک از این الفاظ را جداگانه بررسی می‌کنیم.

۱. تجربه

در زبان آلمانی برای معنای «تجربه» دو کلمه وجود دارد: Erfahrung و کلمه‌ی فنی‌تر و تازه‌تر Erlebnis. کلمه‌ی اول مشیر به تجربه به طور کلی است، مانند وقتی که به «تجربه‌ی» شخص در زندگی اشاره می‌شود. ديلتای از لفظ محدودتر و خاص‌تر

۱۸. رجوع شود به: SZ § 77.

19. GS VII, 86; quoted in PhWD 249.

Erlebnis استفاده می‌کند که از فعل erleben (تجربه کردن، به ویژه در موارد فردی) ساخته شده است. فعل erleben نیز خود کلمه‌ای نسبتاً تازه است که با افزودن پیشوند er- (که به طور کلی به عنوان پیشوندی دال بر تأکید و برای عمیق کردن معنای کلمه‌ی اصلی مورد استفاده قرار می‌گیرد) ساخته شده است. بدین ترتیب کلمه‌ی «تجربه» در زبان آلمانی هم‌ریشه با فعل «زیستن» ["leben"] است و صورت مؤکد آن دال بر بی‌واسطگی خود زندگی در مواجهه‌ی ما با آن است. کلمه‌ی Erlebnis به صورت اسم مفرد، تا قبل از استفاده‌ی دیلتهای به معنایی بسیار خاص از آن، در واقع در زبان آلمانی متداول نبود، گرچه صورت جمع آن Erlebnisse در آثار گوته موجود بود و دیلتهای نیز بی‌شک از همو این لفظ را گرفته بود.

دیلتهای کلمه‌ی Erlebnis یا «تجربه‌ی زندگی» را واحدی تعریف می‌کند که معنای مشترکی نیز دارد:

آن چیزی که در جریان زمان واحدی در زمان حال را می‌سازد از آن رو معنایی واحد دارد که کوچک‌ترین موجودی است که ما می‌توانیم آن را تجربه نام دهیم. پیش‌تر برویم، شاید بتوان هر واحد جامع اجزاء زندگی را که از طریق معنای مشترکی برای جریان زندگی به یکدیگر بسته می‌شوند «تجربه» نامید، حتی وقتی که چندین جزء با وقایع منفصل کننده از یکدیگر جدا می‌شوند.^{۲۰}

به عبارت دیگر، تجربه‌ی معنادار نقاشی، از باب مثال، شاید متضمن دیدارهای جداگانه‌ای از حیث زمان باشد و همچنان «تجربه» (Erlebnis) نامیده شود. تجربه‌ی عشق رومانتیک مبتنی بر دیدار نیست اما وقایعی با نوع و زمان و مکان متفاوت به وجود می‌آورد؛ و وحدت معنای آن‌ها در مقام «تجربه» آن‌ها را از جریان زندگی بالاتر می‌برد و آن‌ها را در واحدی دارای معنا یگانه می‌کند، و این تجربه است.

اما صفت این واحد دارای معنا چیست؟ دیلتهای با تفصیل بسیار به این پرسش می‌پردازد و در صدد برمی‌آید تا بفهمد این امری که «تجربه» نامیده تا چه اندازه برای فهم علم هرمنوتیک مورد نظرش اساسی است. نخست آن‌که، تجربه را نباید «محتوا»ی فعل انعکاسی آگاهی معنا کرد، زیرا در آن صورت تجربه چیزی خواهد بود که ما از آن آگاهیم؛ چراکه تجربه خود این فعل است. تجربه چیزی است که ما در

آن و با آن زندگی می‌کنیم، تجربه همان نگرشی است که ما نسبت به زندگی اتخاذ می‌کنیم و با آن زندگی می‌کنیم. در یک کلام، تجربه تجربه کردن بماهو تجربه کردن است، چون به طور انعکاسی در معنا داده شده است. در نتیجه، تجربه می‌تواند موضوع تدبیر قرار گیرد، اما در آن صورت دیگر تجربه‌ی بی‌واسطه نیست بلکه موضوع فعل دیگر مواجهه است. پس تجربه همان قدر محتوای صرف نیست که فعل آگاهی هست؛ تجربه نباید چیزی معنا شود که آگاهی در برابر آن قرار می‌گیرد و آن را درک می‌کند.^{۲۱}

این سخن به معنای آن است که تجربه مستقیماً خودش را درک نمی‌کند و نمی‌تواند هم‌چنین کند، زیرا با انجام دادن چنین کاری خودش فعل انعکاسی آگاهی خواهد بود. و البته تجربه «داده‌ی» آگاهی نیز نیست، زیرا اگر چنین باشد به عنوان موضوع شناختی که به شناسنده داده شده است در برابر آن قرار خواهد گرفت. پس تجربه قبل از جدایی فاعل شناسایی و موضوع شناسایی وجود می‌یابد و این جدایی خود الگویی است برای استفاده‌ی تفکر انعکاسی. در واقع، تجربه از خود ادراک یا اندر یافت (innewerden) متمایز نمی‌شود. پس Erlebnis مبین آن آشنایی مستقیم با زندگی است که ما می‌توانیم آن را «تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی زندگی» بنامیم.

تحلیل توصیفی این قلمرو ناپیمودنی سابق بر تفکر انعکاسی می‌باید هم برای علوم انسانی و هم برای علوم طبیعی تحلیلی بنیادی شمرده شود، اما این تحلیل به ویژه برای علوم انسانی مهم است، زیرا خود مقولات مربوط به فهم علوم انسانی و علم هرمنوتیک نیز می‌باید از آن اخذ شود. و درست همین قلمرو آگاهی ماقبل انعکاسی است که پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر می‌خواهد آن را در برگیرد. از آن‌جا که دلتای درصدد استفاده از طرح روش شناختی مورد نظرش بر وفق فلسفه‌ی زندگی است، چون میان «تفکر» محض و «زندگی» (یا تجربه) به جدایی روشنی قایل می‌شود، مبانی پدیدارشناسی قرن بیستم را نیز وضع می‌کند.

محض نمونه، دلتای به تأکید می‌گوید:

نحوه‌ی ظهور «تجربه‌ی زندگی» برای - من - [به طور تحت‌اللفظی: «برای - من - آن‌جاست»] به کلی متفاوت با نحوه‌ی قرارگرفتن تصاویر در برابر من است. آگاهی از تجربه و قوام آن عین هم‌اند: میان آنچه «برای من آن‌جا» است و آنچه در تجربه «برای

من آن‌جا» ست هیچ‌گونه جدایی موجود نیست. به عبارت دیگر، تجربه مانند شیء در برابر تجربه‌ی من قرار نمی‌گیرد، بلکه دقیقاً همان وجود آن برای من از چستی آنچه برای من در آن حاضر است لاینفک است.^{۲۲}

با این همه اشتباه بزرگی خواهد بود که تجربه را مشیر به نوعی واقعیت صرفاً ذهنی و شخصی بینگاریم، زیرا تجربه دقیقاً همان واقعیت «برای - من - آن‌جا» ست که در برابر تجربه به صورت عینی درمی‌آید (و لذا اذعان است به جدایی از امر ذهنی). این وحدت سابق وحدتی است که دیلتای می‌کوشد از بطن آن مقولاتی را جعل کند که بیشتر شامل عناصر احساس و شناسایی و اراده می‌شوند تا جداکردن آن‌ها و این مقولات وحدت آن‌ها را نیز در تجربه حفظ می‌کند، و شاید مقولاتی مانند «ارزش»، «معناداری»، «بافت» و «نسبت» از آن قبیل باشند. دیلتای در ضابطه‌بندی این مقولات با مشکلات بزرگی مواجه می‌شود، با این همه خود این تکلیف واجد اهمیت بسیاری است. مقصود او در کسب دانش به طور عینی معتبر بر انتخاب او حاکم بود و همین مقصود محدودیت‌های ناخواسته‌ای را به تفکر او تحمیل کرد. در عین حال، باید آن بی‌قراری که او را به جستجوی مقولاتی واداشت که «آزادی زندگی و آزادی تاریخ»^{۲۳} را بیان می‌کردند تحسین کنیم. بصیرت پرثمر او تجربه را به منزله‌ی قلمروی در برابر فاعل شناسایی و موضوع شناسایی در معرض دید قرار داد، قلمروی که در آن جهان و تجربه‌ی ما از آن با هم داده می‌شوند. او فقر الگوی فاعل شناسایی - موضوع شناسایی را در خصوص مواجهه‌ی انسان با جهان و همچنین جدایی سطحی احساسات از اعیان و احساس‌ها از فعل تام فهم را به وضوح دریافت. او به گونه‌ای تحقیرآمیز خاطرنشان می‌کند که «ما در سپهر "احساس‌ها" حرکت و زندگی نمی‌کنیم بلکه در سپهر اعیانی حرکت و زندگی می‌کنیم که خودشان را به ما می‌نمایانند، در سپهر "احساسات" نیز زندگی و حرکت نمی‌کنیم بلکه در سپهر ارزش و معنا و الخ زندگی و حرکت می‌کنیم».^{۲۴} او گفت، چقدر بی‌معناست جداکردن احساس‌ها و احساسات آدمی از متن تمام و کمال نسبت‌هایی که در وحدت تجربه با هم حفظ می‌شوند.

تأکید پرثمر دیگری که در فلسفه‌ی دیلتای هست بر زمانمندی «متن نسبت‌ها» در «تجربه» به دست داده می‌شود. تجربه امری ایستا نیست؛ به عکس، تجربه در وحدت

معنایش هم مشتمل و جامع تذکر به گذشته و هم مشتمل و جامع انتظار آینده در کل متن «معنا» ست. معنا را نمی توان جز بر حسب آنچه در آینده مورد انتظار است تصور کرد، و معنا نیز نمی تواند خودش را از اتکا به موادی که گذشته فراهم می کند آزاد سازد. پس گذشته و آینده به دلیل حضور در هر تجربه ای وحدتی ساختاری را شکل می دهند و این متن زمانی افق ناگزیری است که در آن هر ادراک در زمان حال تأویل و معنا می شود. دلتای به تفصیل به اثبات این امر می پردازد که زمانمندی تجربه چیزی نیست که آگاهی به طور انعکاسی تحمیل کند (کانتی ها این موضع را خواهند گرفت: ذهن عامل فعالی است که وحدتی را به ادراک تحمیل می کند) بلکه دقیقاً بدین گونه است که زمانمندی در خود تجربه از آن حیث که به ما داده شده از قبل مضمّر است. بدین لحاظ، دلتای را می توان بیشتر واقع گرا رئالیست / ناامید تا ایده آلیست، چرا که زمانمندی تجربه، چنان که هایدگر خواهد گفت، با خود تجربه «همآغاز» است. و هرگز چیزی به تجربه افزوده نمی شود. فرض کنیم کسی می کوشد با فعل انعکاسی به طور آگاهانه جریان یا پیشرفت زندگی (das Lebensverlauf) خودش را درک کند. وحدت موجود در این عمل خاص آموزنده است، زیرا تقریباً منعکس کننده نحوه ای است که این وحدت به طور بالفعل در ساحتی ماقبل انعکاسی در آگاهی داده می شود. دلتای کوشش خودش را برای انجام دادن این کار بدین گونه وصف می کند:

وقتی که «تجربه» (das Erlebnis) موضوع تفکر و تدبّر من می شود چه روی می دهد؟ من شب [محض نمونه] بیدار می نشینم و نگران تمام کردن کاری که شروع کرده ام در ایام کهنسالی هستم؛ می اندیشم که چه باید بکنم. در این «تجربه» مجموعه ای منسجمی از نسب وجود دارد: درک عینی این موقعیت سازنده ی اساس آن است و بر این اساس با توجه به علاقه و رنج بسیار از درک عینی امر واقع و نیز تقلاً برای فراتر رفتن از آن امر واقع موضعی پایه گذاری [Stellungnahme] می شود. و این همه در این متن منسجم آن [آن امر واقع] برای - من - آن جاست. البته من اکنون این موقعیت را مطرح کرده ام تا آگاهی را مشخص سازم و این نسبت ساختاری را برجسته و روشن کنم، به عبارت دیگر، من آن را «جدا» کرده ام. اما هر چیزی که من در این جا بدین گونه مطرح کرده ام واقعاً مندرج در خود تجربه است و صرفاً در این فعل تفکر و تدبّر شناخته شده است.^{۲۵}

«معنا»ی «امر واقع به طور عینی درک شده» با خود امر واقع داده می‌شود و این معنا ذاتاً زمانی است و برحسب زمینه‌ی زندگی خود شخص تعریف می‌شود. دیلتای در ادامه‌ی قطعه‌ی فوق ادعا می‌کند که این مفهوم به معنای چیزی است که برای هر مطالعه‌ی واقعیت انسانی پرمعناست: «اجزاء متشکله‌ی آنچه در برگیرنده‌ی نظر ما در باب پیشرفت زندگی مان [Anschauung des Lebensverlaufes] است همه با هم مندرج در خود زیستن اند».^{۲۶} ما می‌توانیم این را زمانمندی درونی یا تاریخیمندی بنامیم که به زندگی تحمیل نمی‌شود اما لازمه‌ی ذات آن است. بدین ترتیب دیلتای بر نکته‌ای تأکید می‌کند که برای علم هرمنوتیک دارای اهمیت بسیاری است و آن این است که: تجربه ذاتاً زمانی است (و این به معنای تاریخی در عمیق‌ترین معنای کلمه است) و لذا فهم تجربه نیز باید متناسب با مقولات زمانی (تاریخی) تفکر باشد.

پس دیلتای با تأکید بر زمانمندی تجربه مبنای همه‌ی کوشش‌های بعدی برای اثبات «تاریخیمندی» هستی - در - جهان انسان را اظهار کرده‌است. تاریخیمندی به معنای توجه به گذشته یا نوعی سنت‌مداری نیست که آدمی را برده‌ی اندیشه‌های مرده می‌سازد؛ تاریخیمندی (Geschichtlichkeit) اساساً اثبات زمانمندی تجربه‌ی انسان است به گونه‌ای که اکنون آن را وصف کردیم. به عبارت دیگر، مراد این است که ما زمان حال را واقعاً فقط در افق گذشته و آینده می‌فهمیم و این فقط کوششی آگاهانه نیست بلکه در ساختار خود تجربه ساخته می‌شود. اما معلوم کردن این تاریخیمندی نتایج هرمنوتیکی دارد، زیرا تأویل را دیگر نمی‌توان غیرتاریخی فرض کرد و از تحلیلی خرسند ماند که در مقولات علمی استوار باقی می‌ماند که از بنیاد با تاریخیمندی تجربه‌ی انسان بیگانه است. این امر به گونه‌ای تلخ روشن می‌سازد که تجربه در مقولات علمی فهمیده نمی‌شود. پس تکلیف روشن است: طرح کردن مقولات «تاریخی» متناسب با خصلت تجربه‌ی زندگی.

۲. بیان

لفظ دوم در ضابطه‌ی تجربه - بیان - فهم یا Ausdruck را می‌توان «بیان» ترجمه کرد. استفاده از این لفظ دیلتای را بی‌اختیار با نظریه‌های بیان در هنر همراه نخواهد کرد، زیرا این‌گونه نظریه‌ها در قالب نسبت فاعل‌شناسایی - موضوع‌شناسایی شکل

می‌گیرند. محض نمونه، ما لفظ «بیان» را تقریباً بی‌اختیار با «احساس» متصل می‌کنیم؛ ما احساسات مان را «بیان» می‌کنیم و در نظریه‌ی بیان در هنر به طور کلی اثر را نمایش نمادین احساسات می‌انگاریم. وردزورث، از شاعران مدافع نظریه‌ی بیان در خلق شعر، شعر را جریان بی‌اختیار احساسات قوی می‌شمارد. اما وقتی که ديلتای از لفظ Ausdruck استفاده می‌کند، اصولاً به جریان یا به احساس اشاره نمی‌کند بلکه به چیزی بسیار جامع‌تر اشاره می‌کند. از نظر ديلتای، بیان در وهله‌ی نخست تجسم احساسات شخص نیست بلکه بیشتر «بیان زندگی» است؛ «بیان» می‌تواند اشاره باشد به اندیشه، قانون، صورت اجتماعی، زبان — هرچیزی که نقش زندگی درونی در انسان را منعکس می‌کند.

لفظ Ausdruck را شاید بهتر باشد که به «بیان» ترجمه نکنیم بلکه به «عینیت‌یافتگی» روح — علم، احساس، اراده‌ی — انسان ترجمه کنیم. اهمیت هرمنوتیکی عینیت‌یافتگی از آن‌روست که فهم را می‌توان معطوف به بیان «عینی» و ثابت تجربه‌ی زندگی کرد و از تقلأ در کسب آن از طریق درون‌بینی دست کشید. ديلتای پی‌برد که درون‌بینی هرگز نمی‌تواند مبنای علوم انسانی قرار گیرد، زیرا تفکر و تدبیر درباره‌ی تجربه یا مولد (۱) شهودی است که نمی‌تواند واسطه‌ی تفهیم و تفاهم باشد، یا (۲) مفهومی‌شدنی است که خود بیان زندگی درونی است. پس درون‌بینی برای معرفت به نفس انسان یا شناخت انسان در علوم انسانی شیوه‌ی نامعتمدی است. علوم انسانی می‌باید ضرورتاً معطوف به «بیان زندگی» باشند و این علوم از آن‌جا که معطوف به عینیت‌یافتگی زندگی اند ذاتاً هرمنوتیکی اند. علوم انسانی به چه نوع اموری می‌توانند معطوف شوند؟ موضع ديلتای درباره‌ی دامنه و گستره‌ی آن‌ها بسیار مشخص است: «هرچیزی که در آن روح یا ذهن انسان خود را عینیت بخشیده است در حیطه‌ی Geisteswissenschaften [علوم انسانی] قرار می‌گیرد. و دایره‌ی آن‌ها همان‌قدر گسترده است که دایره‌ی فهم و فهم موضوع حقیقی خود را در عینیت‌یافتگی خود زندگی دارد.»^{۲۷}

۳. اثر هنری در مقام عینیت‌یافتگی تجربه‌ی زندگی

اگر دایره‌ی علوم انسانی این‌قدر وسیع است، جایگاه شایسته‌ی فهم اثر هنری و به‌ویژه اثر ادبی کجاست؟ ديلتای جلوه‌های مختلف زندگی یا تجربه‌ی درونی انسان

را (از نظر دیلتای «زندگی» امری مابعدطبیعی و همچنین منبع عمیقی در پسِ خود تجربه‌ی زندگی نیست؛ تجربه‌ی انسان آن چیزی است که تفکر و تدبّر رفتن به پسِ پشت آن را تقبّل نخواهد کرد) در سه مقوله‌ی اصلی قرار می‌دهد: (۱) افکار (یعنی، «مفاهیم، احکام و صورت‌های فکری بزرگ‌تر») «محتوای محض تفکر»ند که از مکان و زمان و شخصی که در آن ظاهر می‌شوند مستقل‌اند و به همین دلیل دقت خاصی دارند و به آسانی وسیله‌ی تفهیم و تفاهم قرار می‌گیرند. (۲) اعمال دشوارتر تأویل می‌شوند، چون در عمل غایت معینی هست، اما فقط با تحمّل دشواری بسیار می‌توانیم عوامل مؤثر در تصمیم منجر به عمل را تعیین کنیم. محض نمونه، قانون عملی عمومی یا اجتماعی است، اما همین دشواری درباره‌ی آن نیز صادق است؛ محض نمونه، نمی‌توان معلوم کرد که در برابر ارتکاب آن عمل چه تصمیمی گرفته شود. (۳) و بالاخره، بیان‌های تجربه‌ی زندگی است که از بیان‌های بی‌اختیار زندگی درونی، مانند اظهار شگفتی و ادا و اطوار شخصی، گرفته تا بیان‌های آگاهانه و اختیاری مجسم در آثار هنری را شامل می‌شود.

دیلتای به‌طور کلی به دو مقوله‌ی نخست - افکار و اعمال - با تعبیر «جلوه‌های زندگی» (Lebensäußerungen) اشاره می‌کند، اما برای مقوله‌ی سوم لفظ مشخص‌تر «بیان‌های تجربه‌ی زندگی» (Erlebnisausdrücke) را حفظ می‌کند. در این مقوله‌ی سوم است که تجربه‌ی درونی انسان به کامل‌ترین بیان می‌رسد و فهم نیز با بزرگ‌ترین تحدّی خود مواجه می‌شود:

بیان تجربه‌ی زندگی [با فکر یا عمل] چقدر متفاوت است! میان آن به منزله‌ی بیان خود زندگی و فهم، که آن را به وجود می‌آورد، نسبت خاصی موجود است. بیان تجربه‌ی زندگی بیش از آن‌که درون‌بینی بتواند درک کند زمینه‌ی زندگی درونی [seelischen Zusammenhang] را می‌تواند در برگیرد، زیرا این بیان از آن اعماتی سر بلند می‌کند که آگاهی هرگز نمی‌تواند آن‌ها را روشن کند.^{۲۸}

البته اثر هنری از حیث انعطاف‌پذیری و اعتمادپذیری از ادا و اطوار یا اظهار شگفتی بسیار فراتر می‌رود، زیرا حرکات را می‌توان تقلید و جعل کرد اما هنر مشیر به خود تجربه یا بیانگر خود تجربه است و لذا تابع تقلید و جعل نیست:

در آثار بزرگ هنری، شهود [ein Geistiges] از آفریننده‌ی آن و شاعر و هنرمند یا نویسنده جدا می‌شود [sich löst] و ما به قلمروی قدم می‌گذاریم که در آن‌جا فریبکاری بیان‌کننده پایان می‌یابد. به راستی که هیچ اثر هنری بزرگی نمی‌تواند منعکس‌کننده‌ی واقعیتی بیگانه با باطن [geistigen Gehalt] مؤلف آن باشد. در حقیقت، اثر هنری به هیچ‌وجه نمی‌خواهد چیزی درباره‌ی مؤلفش بگوید. اثر هنری حقیقتی فی‌نفسه است و ثابت و مرئی و پایدار ...^{۲۹}

مسئله‌ی جعل و تقلید که در ادا و اطوار و در هر عمل انسان یا موقعیت انسانی با تأثیر و تأثر علایق متضاد حاضر است در این‌جا منتفی است، زیرا اشاره‌ی اثر هنری به هیچ‌وجه به مؤلفش نیست بلکه اشاره‌ی آن به خود زندگی است. و دقیقاً به همین دلیل، اثر هنری معتمدترین و پایدارترین و پرثمرترین موضوع علوم انسانی است. با این شأن ثابت و عینی امکان فهم مطمئن و هنری بیان به‌وجود می‌آید. «بنابراین در این حد و حدود میان شناسایی و عمل دایره یا قلمروی به وجود می‌آید که در آن زندگی خود را با ژرفایی ناپیمودنی در مشاهده و تدبیر یا نظریه منکشف می‌کند.»^{۳۰} از همه‌ی آثار هنری، شاید، آثار پدیدآمده در زبان قوی‌ترین تأثیر را در انکشاف زندگی درونی انسان دارند. و به دلیل حضور این موضوعات ثابت و بی‌تغییر در این قسم آثار ادبی، پیش از این یک دسته نظریه درباره‌ی تأویل متون مطرح شده است به نام: علم هرمنوتیک. ديلتای به تأکید می‌گوید که اصول علم هرمنوتیک می‌تواند راه رسیدن به نظریه‌ای کلی در خصوص فهم را روشن کند، زیرا «بیش از هر چیز ... درک ساختار زندگی درونی مبتنی بر تأویل آثار است، آثاری که در آن بافت و تار و پود زندگی درونی به طور کامل به بیان درمی‌آید.»^{۳۱} بدین ترتیب از نظر ديلتای علم هرمنوتیک معنای تازه و وسیع‌تری می‌یابد، بدین معنی که علم هرمنوتیک نظریه‌ای می‌شود نه فقط در خصوص تأویل متن بلکه در خصوص این‌که چگونه زندگی خود را در آثار منکشف می‌سازد و بیان می‌کند.

به هر تقدیر، لفظ «بیان» در این مورد به معنای بیان واقعیت فردی و صرفاً شخصی نیست، زیرا در آن صورت شخص دیگری نمی‌توانست آن را بفهمد؛ وقتی که بیان به کتابت درمی‌آید از زبان استفاده می‌کند و زبان وسیله‌ای است که فهمنده

29. GS VII, 207.

30. Ibid.

31. Ibid., 322.

نیز از آن برخوردار است. به همین سان، تجربه نیز چیزی است که فهمنده از آن برخوردار است و لذا فهم به واسطه‌ی تجربه‌ی مشابه به وجود می‌آید. پس مسلّم گرفتن وجود ساختارهایی به طور کلی پایدار که در آن‌ها و از طریق آن‌ها فهم عینی صورت می‌گیرد امکان دارد. و لذا بیان به هیچ وجه بیان امری شخصی نیست، به طوری که در روان‌شناختی‌سازی فرض می‌شود، بلکه بیان واقعیتی اجتماعی - تاریخی است که در تجربه منکشف می‌شود و این واقعیت اجتماعی - تاریخی خود تجربه است.

۴. فهم

از کلمه‌ی «فهم» (Verstehen)، مانند دو کلمه‌ی کلیدی دیگر در ضابطه‌ی تجربه - بیان - فهم دیلتای به معنای خاصی استفاده می‌شود. پس کلمه‌ی «فهم» به فهم تصوّری عقلی مانند مسئله‌ای ریاضی اشاره نمی‌کند. «فهم» برای اشاره به عملی در نظر گرفته شده است که در آن ذهن «ذهن» (Geist) شخص دیگر را درک می‌کند. مراد از فهم به هیچ وجه صرفِ عمل ادراک ذهن نیست بلکه مراد آن لحظه‌ی خاصّی است که زندگی زندگی را می‌فهمد: «ما به وسیله‌ی اعمال صرفاً عقلی توضیح می‌دهیم، امّا به وسیله‌ی فعالیتِ مرکّب همه‌ی قوای عقلی در ادراک و دریافت می‌فهمیم.»^{۳۲} دیلتای در جمله‌ای موجزتر و مشهورتر این فکر را بدین گونه بیان می‌کند: «ما طبیعت را توضیح می‌دهیم؛ امّا انسان را باید بفهمیم.»^{۳۳} پس فهم عملی ذهنی است که به وسیله‌ی آن تجربه‌ی انسان زنده را درک می‌کنیم. فهم فعلی است که سازنده‌ی بهترین تماس ما با خود زندگی است. فهم، مانند تجربه‌ی زندگی (Erlebnis)، کمالی دارد که از چنگ نظریه‌پردازی عقلی می‌گریزد.

فهم گشاینده‌ی جهان افراد به روی ماست و بدین وسیله توانبدهایی را نیز در فطرت خود ما معلوم می‌کند.^{۳۴} فهم عمل صرفِ تفکّر نیست بلکه جابه‌جایی و تجربه‌ی دوباره‌ی جهان است در نقش شخص دیگری که با آن در تجربه‌ی زندگی روبه‌رو می‌شویم. فهم عمل آگاهانه و انعکاسی مقایسه نیست بلکه عمل تفکّر صامتی است که جابه‌جایی ماقبل انعکاسی خود شخص در شخص دیگر را به انجام

32. GS V, 172.

33. Ibid., 144.

34. GS VII, 145, 215-16; see D 170-71.

می‌رساند. هرکس خودش را در شخص دیگر باز کشف می‌کند.^{۳۵} نکته‌ی مسلّم دیگری که بر آن تأکید می‌شود، نحوه‌ای که در آن فهم با هرگونه دریافت و تبیین صرفاً علمی مقابل قرار می‌گیرد، آن است که فهم قطع نظر از هر ملاحظه‌ی عملی فی‌نفسه ارزش دارد. فهم، ضرورتاً، وسیله‌ی چیز دیگری نیست بلکه ذاتاً خوب است. جنبه‌های به ویژه شخصی و غیرمفهومی واقعیت فقط از طریق فهم به دیدار در می‌آیند. «راز "شخص" [ما را] به خاطر خودش جذب می‌کند تا هر بار کوشش‌های تازه‌تر و عمیق‌تری برای فهم صورت بگیرد. و در چنین فهمی قلمرو فرد مطرح می‌شود، قلمروی که انسان و آفریده‌های او را در بر می‌گیرد. و در همین جاست که وظیفه‌ی فهم به شایسته‌ترین نحو به عهده‌ی علوم انسانی گذاشته می‌شود.»^{۳۶} ديلتای، مانند فیلسوف قبل از خودش شلايرماخر، تأکید می‌کند که علوم انسانی مهربانانه بر سر جزئی به خاطر خود آن درنگ می‌کنند. تبیین‌های علمی به ندرت فی‌نفسه ارزشی دارند و ارزش آن‌ها به خاطر چیزی دیگر است؛ و حال آن‌که برخی رساله‌ها فی‌نفسه واجد ارزش‌اند، مانند رساله‌ی لوکرسوس به نام درباره‌ی طبع اشیاء [De rerum natura]، زیرا ما آن‌ها را کلیدی به طبع درونی انسان می‌انگاریم؛ به عبارت دیگر، در علوم انسانی عمل و مقولات فهم را بر تبیین صرف ترجیح می‌دهیم.

معنای «تاریخیمندی» در علم هرمنوتیک ديلتای

ديلتای کراراً به تأکید گفت که انسان «موجودی تاریخی» (ein geschichtliches Wesen) است. اما کلمه‌ی «تاریخی» در این جا به چه چیزی دلالت می‌کند؟ پاسخ این سؤال فقط برای فهم علم هرمنوتیک ديلتای مهم نیست بلکه برای تأثیری که این پاسخ در نظریه‌ی هرمنوتیکی دوره‌ی بعد گذاشته است نیز اهمیت دارد.

ديلتای تاریخ را چیزی گذشته تصور نمی‌کند که همچون عین یا موضوع شناسایی در برابر ما قرار می‌گیرد. لفظ تاریخیمندی به این نکته‌ای که از قبل به طور عینی روشن است، یعنی این‌که انسان در جریان زمان زاده می‌شود و زندگی می‌کند و می‌میرد، نیز اشاره نمی‌کند. اشاره‌ی این کلمه به گذرایی و ناپایداری وجود انسان نیز نیست، چیزی که موضوع شعر است. تاریخیمندی (Geschichtlichkeit) دو معنا دارد: (۱) انسان خود را از طریق درون‌بینی نمی‌فهمد بلکه از طریق عینیت‌یافتگی‌های

زندگی می‌فهمد. «فقط تاریخ می‌تواند به انسان بگوید که او چیست.»^{۳۷} و در جایی دیگر، با تفصیل بیشتر، «آنچه انسان هست و آنچه او اراده می‌کند، او فقط در سیر تحوّل طبع و طینت خود در طی هزاره‌ها تجربه می‌کند و هرگز به طور کامل آخرین هجا را تجربه نمی‌کند، هرگز در مفاهیم عینی تجربه نمی‌کند بلکه همواره فقط در تجربه‌ی زیستن که از اعماق وجود خود او سرچشمه می‌گیرد تجربه می‌کند.»^{۳۸} به عبارت دیگر، معرفت به نفس انسان مستقیم نیست بلکه غیرمستقیم است؛ باید از میان بیان‌های ثابت موجود در سرتاسر گذشته دوری هرمنوتیکی زد. پس وابستگی به تاریخ، ذاتاً و ضرورتاً تاریخی است.

۲) طبع و فطرت انسان ذاتی ثابت نیست؛ انسان در هر عینیت بخشیدن به خودش فقط بر دیوارهای زمان نقاشی‌های دیواری بی‌شماری نمی‌کشد تا دریابد که همواره چه طبع و فطرتی داشته است. به عکس، دیلتای با فیلسوف دیگر زندگی، نیچه، موافق خواهد بود که انسان «حیوانی - نی - هنوز - تمام ساخته» (noch nicht festgestellte Tier) است، حیوانی که هنوز معلوم نشده است که چیست.^{۳۹} بعلاوه، او فقط برای دریافتن و فهمیدن نمی‌کوشد؛ او هنوز تصمیم نگرفته است که چه باید باشد. آنچه او باید باشد در انتظار تصمیم‌های تاریخی اوست. او سکان‌دار کشتی از قبل ساخته و پرداخته نیست بلکه طراح و سازنده‌ی خود کشتی است. (این همان چیزی است که ارتگا ای گاست بعدها «امتیاز هستی‌شناختی» انسان نامید.)^{۴۰} از آن‌جا که انسان پیوسته صاحب بیان‌های شکل‌یافته‌ای می‌شود که سازنده‌ی میراث اوست، او به طرزی خلاق تاریخی می‌شود. این درک گذشته‌شکلی از بردگی نیست بلکه شکلی از آزادی است، آزادی معرفت به نفسی پیوسته کامل‌تر و آگاهی از قادر بودن به اراده کردن آنچه آدمی باید بشود. و از آن‌جا که انسان قدرت دگرگون کردن ذات خودش را دارد، می‌توان گفت که او قدرت دگرگون خود زندگی را دارد؛ او قدرت‌هایی حقیقی و اساسی برای خلق و آفرینش دارد.

نتیجه‌ی دیگر تاریخ‌مندی آن است که انسان از تاریخ نمی‌گریزد، زیرا او همان است که در تاریخ و به واسطه‌ی تاریخ هست. «تمامیت طبع و فطرت انسان فقط تاریخ است.»^{۴۱} از نظر دیلتای، این امر به نسبی‌نگری تاریخی منجر می‌شود. او به

37. GS VIII, 224.

38. GS VI, 57; IX, 173; also D 219.

39. L 42.

40. L 44.

41. GS VIII, 166.

تأکید گفت که «عقب رفتن به پسِ پشتِ نسبیت آگاهی تاریخی به هیچ وجه ممکن نیست ... "انسان" نوعی در جریان تاریخ حل می شود و تغییر می کند.»^{۴۲} تاریخ نهایتاً مجموعه ای از جهان بینی هاست و ما هیچ معیار محکم و ثابتی در دست نداریم تا درباره ی برتری یک جهان بینی بر جهان بینی دیگر قضاوت کنیم.^{۴۳}

این همه فقط تقویت کننده ی آن چیزی است که پیش تر درباره ی زمانمندی ذاتی فهم گفته شد: معنا همواره در متنی دارای افق قرار می گیرد که آن افق در گذشته و در آینده امتداد می یابد. رفته رفته این زمانمندی جزء ذاتی مفهوم «تاریخیمندی» می شود تا اشاره ی این لفظ نه فقط به وابستگی انسان به تاریخ برای معرفت به نفس و تأویل نفس خودش و نیز اشاره به متناهی بودن خلاقیت او در تعیین ذات خودش به طور تاریخی باشد، بلکه همچنین اشاره باشد به ناگزیری تاریخ و زمانمندی ذاتی هرگونه فهم.

نتایج هرمنوتیکی «تاریخیمندی» در سرتاسر تفکر ديلتای هویدا است، تا بدان حد که بولنو به درستی متذکر می شود که مفهوم تاریخیمندی در کنار مفهوم وحدت زندگی و بیان لازمه ی فهم تفکر ديلتای است.^{۴۴} وقتی که بخواهیم ديلتای را از دیگر فیلسوفان زندگی متمایز کنیم، درست همین تاریخیمندی است که وجه بارز تفکر او از برگسن و دیگران قرار می گیرد. ديلتای به علاقه ی جدید به تاریخیمندی نیروی واقعی بخشید. به طوری که بولنو به درستی مشاهده می کند: «همه ی کوشش های اخیر برای فهم تاریخیمندی انسان سرچشمه ی اصلی شان را در تفکر ديلتای می یابند.»^{۴۵} در یک کلام بگوئیم، او پدر برداشت های جدید از تاریخیمندی است. وجود علم هرمنوتیک خود ديلتای و همچنین علم هرمنوتیک های دیگر یا گادامر، که به اختصار بررسی خواهیم کرد، جز با توجه به تاریخیمندی و به ویژه زمانمندی فهم قابل تصور نیست. انسان، در نظریه ی هرمنوتیکی، متکی به تأویل دایمی گذشته انگاشته می شود و لذا تقریباً می توان گفت که بر این اساس انسان «حیوان هرمنوتیکی» است، موجودی که خودش را برحسب تأویل میراث فرهنگی و جهان

42. GS VIII, 6.

43. GS I, 123 ff.; V, 339 ff.; VIII, *passim*;

همه از نظریه ی او درباره ی جهان بینی ها بحث می کنند. شرحی از نظریه ی او به انگلیسی را می توان در کتاب زیر یافت: PhWD 85-95.

44. D 221.

45. L 6.

مشترک به ارث رسیده از گذشته، یعنی میراثی پیوسته حاضر و فعال در همه‌ی اعمال و تصمیماتش، می‌فهمد. علم هرمنوتیک جدید در تاریخمندی است که مبانی نظری خود را می‌یابد.

دور هرمنوتیکی و فهم

از نظر دیلتهای اعمال فهم درون اصل دور هرمنوتیکی که پیش از این است و شلایرماخر اعلام کرده بودند صورت می‌گیرد. تعریف کلّ از شناخت اجزاء حاصل می‌شود و اجزاء نیز متقابلاً با رجوع به کلّ فهمیده می‌شوند. در این جا لفظ اساسی برای دیلتهای لفظ «معنا» است: معنا آن چیزی است که فهم در میان‌کنش متقابل و اساسی کلّ و جزء درک می‌کند.

به طوری که قبلاً نیز اشاره شد، جمله مثال گویای میان‌کنش کلّ و جزء و نیاز هر دو به یکدیگر است: از روی معنای تک تک اجزاء فهم معنای کلّ حاصل می‌شود و آن هم به نوبه‌ی خود نامعین بودن معنای کلمات را در طرحی ثابت و معنادار تغییر می‌دهد. دیلتهای این مثال را ذکر می‌کند و سپس ادّعا می‌کند که همین نسبت میان اجزاء و کلّ زندگی هرکس نیز وجود دارد. معنای کلّ «معنا» بی مأخوذ از معنای تک تک اجزاء است. واقعه یا تجربه‌ای می‌تواند زندگی ما را چنان دگرگون کند که آنچه سابق بر این معنادار بود بی معنا شود و تجربه‌ای در گذشته که ظاهراً بی اهمیت بود با توجه به گذشته معنا یابد. معنای کلّ معنا و نقش اجزاء را معین می‌کند. و معنا چیزی تاریخی است؛ نسبت کلّ با اجزاء را ما از موقف مفروضی و در زمان مفروضی و برای ترکیب مفروضی از اجزاء در نظر می‌گیریم. این نسبت چیزی فوق تاریخ یا بیرون از تاریخ نیست بلکه جزئی از دور هرمنوتیکی است که همواره به طور تاریخی تعریف می‌شود.

پس معنا و پُر معنایی مبتنی بر متن و زمینه است؛ آن‌ها جزو موقعیت‌اند. محض نمونه، معنای جمله‌ی «آمده‌ام به پادشاه و سرورم شب‌بخیر همیشگی را بگویم»^{۳۳} فقط در موقعیت ادا شدنش معنایی نسبتاً روشن یا بدون موقعیت ادا شدنش دارای

^{۳۳} در ترجمه‌ی فارسی، لیرشاه، ترجمه‌ی جواد پیمان، تهران ۱۳۴۷، ص ۲۸۳، آمده است: «من آمده‌ام تا برای همیشه از پادشاه و اربابم خداحافظی کنم.» اصل انگلیسی چنین است:

"I am come to bid my king and master aye good night."

معناست. معنای این جمله متفاوت است اگر (۱) نوکر پیر در باغ آبلالو، (۲) دستیار در فاوست، (۳) اسمردیا کف در برادران کارامازوف، یا منبع اصلی این گفته، (۴) کنت در شاه‌لیر آن را بگوید.

اکنون به اجمال نگاهی می‌کنیم به معنای این جمله در متن آن در آخرین پرده‌ی نمایشنامه. پس از آن‌که نبرد بالا می‌گیرد و ادموند حرامزاده از پا درمی‌آید و می‌میرد، کنت وفادار وارد می‌شود. او وفاداری درخشانش را با کلمات ساده و تکان‌دهنده‌ی بدروود بیان می‌کند. کلمه‌ی «سرور» [master / استاد، مرشد] در این‌جا چه جهانی از معنا را که بیان نمی‌کند! ما در آن فقط نسبت کنت با لیر را نمی‌شنویم بلکه در طنین آن مضمون وفاداری بی‌شایبه به نظم مبتنی بر سلسله مراتب امور را نیز می‌شنویم. البته این کلمات چیزی بیشتر از صرف بیان شخصیت کنت و نسبت او با لیر را بیان می‌کنند؛ این کلمات دلالتی نقشی دارند، زیرا در پی این جمله‌ی ساده بی‌درنگ این پرسش می‌آید: «او این‌جا نیست؟» و این کنش تراژیک نهایی نمایشنامه را باعث می‌شود. به یک‌باره توجه معطوف به غیبت شوم لیر و گردلیا می‌شود، غیبتی که ادموند را وادار می‌دارد به آن‌ها بگوید که او دستور قتل لیر و گردلیا را داده است و کوشش در لغو این دستور بیهوده است. و سپس «سرور» که‌نسال وارد می‌شود، اکنون سرور خودش است اما سرور حوادثی که شکست مقدر او در سروری حقیقی را به جریان انداخته نیست؛ او وارد می‌شود، در حالی که گوهری را در بازوانش حمل می‌کند که زمانی همچون چیزی بی‌ارزش به دور انداخته بود. در جریان این نمایشنامه معنای «عشق» و «وفاداری» برای لیر چه بسیار که تغییر نکرده است! حادثه معنای تصمیم او در تقسیم قلمرو پادشاهی را به چه طرز وحشتناکی که تغییر نداده‌اند!

معنا تاریخی است: یعنی با زمان تغییر کرده است؛ معنا صرف نسبت است و همواره با منظری مرتبط است که حوادث از آن منظر دیده می‌شوند. معنا ثابت و پابرجا نیست. حتی «معنا»ی شاه‌لیر در مقام نمایشنامه نیز تغییر می‌کند. برای ما که از عالم مبتنی بر سلسله مراتب دور شده‌ایم و در عالم خدای بدون دین و برکنار از عالم و در متن اجتماعی بسیار متفاوتی زندگی می‌کنیم، معنا به وضوح با آنچه برای معاصران شکسپیر می‌بایست بوده باشد بسیار متفاوت است. تاریخ اجراهای آثار شکسپیر بر صحنه نشان می‌دهد که شکسپیری قرن هفدهمی، قرن هجدهمی، قرن نوزدهمی، و قرن بیستمی وجود دارد، به همان‌سان که روایتی ارسطویی از افلاطون،

افلاطون مسیحی اولیه، افلاطون قرون وسطایی، افلاطون قرن شانزدهمی - نوزدهمی و حتی افلاطون قرن بیستمی وجود دارد. تأویل همواره در همان موقعیتی قرار می‌گیرد که تأویل‌کننده خود را در آن قرار می‌دهد؛ معنا وابسته به این تأویل است، و دیگر اهمیتی ندارد که دم فرو بستن آن در نمایشنامه یا شعر یا گفت و گو چگونه می‌تواند به نظر آید. پس ما به صحت نظر دیلتهای مبنی بر این‌که معنا می‌تواند دارای انواع متفاوتی باشد، اما همواره دارای نوعی اتصال و نسبت یا نیروی اجباری است، پی می‌بریم؛ به عبارت دیگر، معنا همواره در زمینه و متن (Zusammenhang) است.

گرچه معنا یقیناً امری وابسته به نسبت و متن است، این به معنای آن نیست که معنا مانند نوعی تعبیر هنری شناور «در هوا آویزان» می‌ماند. معنا چیزی خاموش و دم فرو بسته و مانند موضوع‌شناسایی یا عین در برابر ما نیست؛ معنا چیزی غیر عینی است که ما تا حدی در صراحت بخشیدن به یک معنا آن را عینی می‌کنیم. به گفته‌ی دیلتهای، «معناداری [Meaningfulness] اساساً از بطن نسبت جزء با کلی می‌بالد که در نهاد تجربه‌ی زیستن استوار شده است.»^{۴۶} به عبارت دیگر، معنا در تار و پود زندگی نهفته است، یعنی در مشارکت ما در تجربه‌ی زندگی؛ «مقوله‌ی بنیادی و فراگیری که زندگی» نهایتاً «در زیر آن قابل درک می‌شود» معناست.^{۴۷} همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، «زندگی» چیزی مابعدطبیعی نیست بلکه «تجربه‌ی زندگی» است. دیلتهای در گفته‌ای نمونه‌وار در خصوص این داده‌ی اصلی، زندگی، می‌گوید: «زندگی عنصر یا موضوع اصلی [Grundtatsache] است که باید آغازگاه فلسفه را بسازد. زندگی از درون شناخته می‌شود. زندگی آن چیزی است که ما نمی‌توانیم به پس‌پشت آن برویم. زندگی را نمی‌توان در پیشگاه عقل آورد.»^{۴۸} دسترسی ما به فهم «زندگی» عمیق‌تر از عقل است، زیرا زندگی از رهگذر عینیت‌یافتگی‌هایش قابل فهم می‌شود. در این‌جا در قلمرو اعیان جهانی با نسبت‌های واقعی می‌تواند ساخته شود که افراد با حضور در تجربه‌ی زندگی آن را درک می‌کنند. معنا امری ذهنی و شخصی نیست؛ معنا فراقنی تفکر یا اندیشیدن در عین نیست؛ معنا ادراک نسبتی واقعی در رابطه‌ای مقدم بر جدایی فاعل‌شناسایی - موضوع‌شناسایی است. فهمیدن معنا متضمن وارد شدن در نسبتی واقعی، و نه خیالی، با صورت‌های «روح» عینیت یافته است که همه جا در

46. GS VII, 233.

47. Ibid., 232.

48. Ibid., 359.

اطراف ما یافت می‌شود. معنا میان‌کنش فرد و Geist [روح] عینی در دور هرمنوتیکی است که متضمن فرض قبلی کنش هردو با هم است. معنا نامی است که به انواع متفاوتی از نسبت‌ها در این میان‌کنش داده می‌شود.

دوری بودن فهم نتیجه‌ی دیگری نیز دارد که برای علم هرمنوتیک دارای کمال اهمیت است: واقعاً هیچ نقطه‌ی شروع حقیقی برای فهم وجود ندارد، زیرا هر جزء متضمن فرض قبلی اجزاء دیگر است. این به معنای آن است که هیچ فهم «بدون پیش‌فرضی» نمی‌تواند وجود داشته باشد. هر فعل فهم در متن یا افق مفروضی است؛ حتی در علوم تجربی نیز تنها «با توجه به» چارچوب مرجع توضیح می‌دهیم. متن و زمینه‌ی فهم در علوم انسانی «تجربه‌ی زندگی» شمرده می‌شود و فهمی که هیچ نسبتی با تجربه‌ی زندگی ندارد متناسب با علوم انسانی (Geisteswissenschaften) نیست. رویکردی در تأویل که از تاریخ‌مندی تجربه‌ی زندگی غفلت می‌کند و مقولات بی‌زمان را به اعیان تاریخی اطلاق می‌کند تنها می‌تواند با تجاehl ادعای «عینی» بودن بکند، زیرا از همان ابتدا پدیدار را تحریف کرده است.

از آن‌جا که ما همواره از درون افق خودمان می‌فهمیم، افقی که جزئی از دور هرمنوتیکی است، هیچ فهم بی‌موضوعی از چیزی نمی‌تواند وجود داشته باشد. ما با استناد و رجوع دایمی به تجربه‌مان می‌فهمیم. پس وظیفه‌ی روش‌شناختی تأویل‌کننده این نیست که خود را به تمامی مستغرق در موضوع تأویلش کند (که به هرحال امری ناممکن خواهد بود) بلکه آن است که شیوه‌های قابل اعتماد میان‌کنش افق خودش با افق متن را بیابد. و به طوری که نشان خواهیم داد، این پرسشی است که گادامر توجه شایانی به آن مبذول می‌کند: چگونه می‌توانیم، در حدود استفاده‌ی مسلّم از افق خودمان، به سعه‌ی صدر [openness] ی نسبت به متن دست یابیم که مقولات خودمان را از قبل به آن تحمیل نکنیم.

اهمیت تفکر دیلتای برای علم هرمنوتیک: نتیجه‌گیری

سهم دیلتای در علم هرمنوتیک این بود که با قرار دادن آن در متن تأویل در علوم انسانی افق آن را وسعت بخشید. تفکر او درباره‌ی مسئله‌ی هرمنوتیکی تا اندازه‌ی بسیاری در سایه‌ی تلقی روان‌شناختی شلایرماخر آغاز شد و تنها رفته رفته او تأویل را معطوف به بیان «تجربه‌ی زندگی»، بدون استناد به مؤلف آن، تصوّر کرد. اما وقتی که او این کار را انجام داد، علم هرمنوتیک و نه روان‌شناسی می‌باید مبنای علوم

انسانی قرار می‌گرفت. این کار دو تا از اساسی‌ترین مقاصد دیلتای را برآورده کرد. نخست آن‌که، مسئله‌ی تأویل معطوف به موضوعی شد که شأن ثابت و پایدار و عینی داشت؛ و لذا علوم انسانی می‌توانست با امکان وجود دانش به طور عینی معتبر روبه‌رو شود، زیرا نفس موضوع نسبتاً بی‌تغییر بود. دوم آن‌که، موضوع به وضوح اقتضای شیوه‌های فهم «تاریخی» را داشت تا علمی؛ این موضوع تنها از رهگذر رجوع به خود زندگی با همه‌ی تاریخیمندی و زمانمندی آن می‌توانست فهمیده‌شود. درک همواره عمیق‌تر از معنای بیان‌های زندگی تنها از طریق فهم تاریخی می‌توانست میسر شود.

نتایج این نظر برای تأویل ادبی آن است که هرکس می‌تواند باز به طرز معناداری از «حقیقت» اثر ادبی و بالنتیجه از آن صورتی که عنصر فی‌نفسه محسوب نمی‌شود بلکه نماد واقعیات درونی است سخن بگوید. از نظر دیلتای، هنر ناب‌ترین بیان زندگی است. آثار بزرگ ادبی در تجربه‌ی معماهای زندگی ریشه دارند: تولد و مرگ، شادی و غم، عشق و نفرت، قدرت و ضعف انسان، جایگاه مبهم او، چرا و چگونه است. چنان‌که بولنو متذکر می‌شود، «وقتی که هنر را برای توفیق آن در بیان کردن زندگی ارزش می‌گذاریم، آن وقت منکر این فکر می‌شویم که هرکس آن را به تنهایی برای خاطر خودش ارزش می‌گذارد.»^{۴۹} پس، اگرچه اثر هنری فی‌نفسه خوب است و مواجهه با آن وسیله‌ی رسیدن به غایت دیگری نیست، اثر درباره‌ی انسان خاموش نیست بلکه با طبع درونی او سخن می‌گوید و به چیزی در فراسوی خودش مرتبط است. به عبارت دیگر، هنر بازی صرف و بی‌هدفی که برخی زیباشناسان می‌پندارند نیست؛ هنر صورتی از تغذیه‌ی معنوی است که سرچشمه‌های زندگی را که ما در آن‌ها حرکت می‌کنیم به بیان درمی‌آورد. در پیشانی نوشته‌ای از دیلتای با عنوان سه عصر زیباشناسی جدید و وظیفه‌ی کنونی آن (۱۸۹۲) گفته‌ای از شیلر به عنوان شعار می‌آید: «بُود که روزی دست کشیدن از طلب جمال میسر شود و طلب حقیقت به تمام و کمال جانشین آن گردد.»^{۵۰} هنر توهم و لذتی شاعرانه نیست بلکه بیان حقیقت تجربه‌ی زندگی است. البته در این‌جا از «حقیقت» به معنایی مابعدطبیعی استفاده نمی‌شود بلکه مراد نمایش وفادارانه‌ی واقعیت درونی است.

49. L 47.

50. "Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe", GS VI.

پس تأویل اثر هنری ادبی در تفکر دیلتای در متن تاریخمندی معرفت به نفس انسان قرار می‌گیرد. تأویل فقط از این حیث تاریخی نیست که باید موضوع به ارث رسیده را به طور تاریخی تأویل کند بلکه از این جهت تاریخی است که شخص باید موضوع را در افق زمانمندی و موضع خودش در تاریخ بفهمد. و چون اثر بیانی متضمن معرفت به نفس انسان است واقعیتی را آشکار می‌کند که نه «ذهنی و شخصی» است و نه حقیقتاً «عینی» (یعنی، جدا از افق معرفت به نفس ما). و این امر، از حیث روش‌شناختی، تأویل را با مسئله‌ی فهم معنا به نحوی بیرون از ویژگی زوج‌سازی فاعل - موضوع تفکر علمی مواجه می‌سازد.

از زمان دیلتای تاکنون در علم هرمنوتیک بسیاری چیزها تغییر کرده است. ما از موضع امروزی خودمان متذکر می‌شویم که او موفق نشد به طور کامل گریبان خود را از علم‌گرایی و عینیت مکتب تاریخی که فراتر رفتن از آن را برعهده گرفته بود خلاص کند. ما امروز با وضوح بیشتری می‌بینیم که طلب «دانش به طور عینی معتبر» خود بازتابی از کمال مطلوب‌های علمی بود که با تاریخمندی معرفت به نفس ما کاملاً در تقابل بود. شاید حتی بتوانیم ادعا کنیم که «زندگی» خود مقوله‌ای است بیهیمنی فهمی نزدیک به «روح عینی» هگل، هرچند دیلتای به ایده‌آلیسم مطلق بسیار معترض بود و کوشید که علم هرمنوتیک را بر واقعیاتی تجربی و فارغ از هرگونه مابعدالطبیعه استوار کند.^{۵۱} شاید بتوانیم از این نکته انتقاد کنیم که دیلتای - همچون شلایرماخر - فهم را بازتجربه کردن (Nacherleben) و بازساختن تجربه‌ی مؤلف و لذا مشابه با فعل خلق ملاحظه می‌کند. گرچه فعل ما در خصوص فهم سمفونی نهم بتهوون خصلتاً بسیار متفاوت است با فعل بتهوون در خلق آن. اثر در تمامیت تأثیرش سخن می‌گوید؛ و اعمال خلق کردن آن متضمن دانشی است که ما نیاز نداریم آن را داشته باشیم تا «بفهمیم» در اثر چه «گفته» شده است.

با این همه دیلتای طرح علم هرمنوتیک عام را تجدید کرد و به نحو مهمی آن را پیشرفت داد. او آن را در افق تاریخمندی قرارداد، افقی که در آن نتیجتاً تحوّل مهمی روی داده است. او مبانی تفکر هایدگر در باب زمانمندی معرفت به نفس را گذاشت. شاید بتوان او را به شایستگی پدر «مسئله‌زایی» هرمنوتیکی معاصر محسوب کرد.

۵۱. دفاع دیلتای اساساً این است که «هگل مابعدالطبیعه ساخت؛ من داده را تحلیل می‌کنم» (GS, VII, 150) اما اصل ظاهراً یکی به نظر خواهد آمد: عینیت‌یافتگی‌های ذهن منکشف انسان می‌شود.

مساهمت هایدگر از جهت طرح علم هرمنوتیک در هستی و زمان

هوسرل و هایدگر: دو نوع پدیدارشناسی

به همان‌سان که دیلتای به علم هرمنوتیک در افق طرح خودش برای یافتن نظریه‌ای از حیث تاریخی جهت‌دار در خصوص روش «علوم انسانی» توجه کرد، هایدگر نیز از کلمه‌ی «علم هرمنوتیک» در متن طلب بزرگ‌ترش برای هستی‌شناسی «بنیادی»-تر استفاده کرد. می‌توان گفت که هایدگر از دعاوی *Leben* [زندگی] در برابر *Geist* [روح] در سنت آن دو فیلسوف بزرگ زندگی، نیچه و دیلتای، دفاع کرد ولیکن با شیوه‌ای متفاوت و در سطحی متفاوت. هایدگر، مانند دیلتای، خواستار روشی شد که زندگی را بر حسب خود زندگی منکشف می‌کرد. او در هستی و زمان (۱۹۲۷) از مقصود دیلتای در خصوص فهم زندگی از بطن خود زندگی با تأیید نقل قول کرد.^۱ هایدگر از همان ابتدا روشی را برای رفتن به پس‌پشت برداشت‌های غربی از هستی و رسیدن به ریشه‌ی آن‌ها می‌جست، «علم هرمنوتیک»-ی که او را به مرئی کردن پیش‌فرض‌های نهفته در زیر این برداشت‌ها قادر می‌ساخت. او، مانند نیچه، آرزو داشت که کل سنت مابعدطبیعی غرب را به پرسش بگیرد.

هایدگر در پدیدارشناسی ادموندهوسرل آن ابزارهای مفهومی را یافت که برای دیلتای یا نیچه دستیابی به آن‌ها میسر نبود و همچنین روشی را که می‌توانست از سیر هستی در وجود انسان به چنان نحوی پرده برگردد که هستی، و نه صرفاً ایدئولوژی خود شخص، بتواند در معرض دید قرار گیرد. زیرا پدیدارشناسی حیطه‌ی دریافت ماقبل مفهومی پدیدارها را گشوده بود. اما این «حیطه»ی تازه برای هایدگر معنایی کاملاً متفاوت با معنای مورد نظر هوسرل داشت. در حالی که هوسرل با

1. SZ 398.

فکری در خصوص در معرض دید قرار دادن کارکرد آگاهی در مقام فاعلیت ذهن استعلایی به این حیطه روی آورده بود، هایدگر در آن وسیله‌ی حیاتی هستی - در - جهان / در جهان بودن تاریخی انسان را دید. او در تاریخ‌مندی و زمان‌مندی آگاهی کلیدهای ورود به ذات هستی را دید؛ هستی چنان که خود را در تجربه‌ی زندگی منکشف می‌سازد از مقولات مفهومی‌ساز و مکانی‌ساز و بی‌زمان تفکر اندیشه محور می‌گریزد. هستی آن زندانی مخفی نگه‌داشته شده و تقریباً فراموش شده‌ی مقولات ایستای غربی بود که هایدگر امید به آزاد کردن آن داشت. آیا روش و نظریه‌ی پدیدارشناختی می‌توانست وسایل این رهایی را فراهم کند؟

تا اندازه‌ای آری؛ ولی دین هایدگر به تفکر دلتای و نیچه و خصلت طلب او برای نقد مابعدالطبیعه‌ی غربی و به‌ویژه هستی‌شناسی چنان بود که او عمیقاً از مصمم بودن هوسرل به بازپس بردن همه‌ی پدیدارها به آگاهی انسان، یعنی فاعلیت ذهن استعلایی، ناخشنود بود. هایدگر معتقد بود که واقع‌بودگی یا دادگی [facticity] هستی هنوز امری بنیادی‌تر از آگاهی انسان و علم انسان است، و حال آن که هوسرل بر آن بود که حتی واقع‌بودگی هستی را نیز داده‌ی آگاهی بشمرد.^۲ از آن جا که چنین موقفی در فاعلیت ذهن بنیاد گذاشته شده بود، آن چارچوبی را فراهم نمی‌کرد که در آن نقدی از آن نوع که هایدگر در نظر داشت بتواند به نحو پرتئمری انجام شود. گرچه پدیدارشناسی برای تجدیدنظری جامع در علم‌شناسی که متفرعات آن در بسیاری از رشته‌های امروز نیز احساس می‌شود کافی بود،^۳ فی‌نفسه آن چیزی نبود که هایدگر بتواند برای باز مطرح کردن پرسش هستی از آن استفاده کند.

برای تعریف علم هرمنوتیک اهمیت بسیاری دارد که نوع پدیدارشناسی مورد نظر هایدگر در هستی و زمان گاهی پدیدارشناسی هرمنوتیکی نامیده می‌شود.^۴ این نام‌گذاری به چیزی بیش از تقسیمی فرعی در رشته‌ای که هوسرل در نظر داشت دلالت می‌کند؛ در واقع، این نام به دو نوع پدیدارشناسی متفاوت دلالت می‌کند. دین هایدگر به تفکر هوسرل به هیچ وجه اندک نیست و مایه‌ی شگفتی است که چگونه بسیاری از برداشت‌های اولیه‌ی او را می‌توان به تفکر هوسرل بازگرداند؛ با این همه

2. W2M 241.

۳. رجوع شود به: Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*.

۴. همچنان که در: همان، ج ۱، ص 318-26، 339-49.

این برداشت‌ها در متن تازه‌ای قرار می‌گیرند و در خدمت قصد متفاوتی درمی‌آیند. پس اشتباه خواهد بود که «روش پدیدارشناختی» را نظریه‌ای بینگاریم که هوسرل بیان کرد و هایدگر برای قصد دیگری مورد استفاده قرار داد. بلکه، به‌عکس، هایدگر مفهوم خود پدیدارشناسی را مورد تفکر دوباره قرار داد و از این‌رو پدیدارشناسی و روش پدیدارشناختی خصلتی اساساً متفاوت به خود گرفت.

این تفاوت در خود کلمه‌ی «هرمنوتیک» نمودار می‌شود. هوسرل در اشاره به کارش هیچ‌گاه از آن استفاده نکرد، و حال آن‌که هایدگر در هستی و زمان به تأکید گفت که ابعاد اصیل روش پدیدارشناختی این روش را هرمنوتیکی می‌سازد؛ طرح او در هستی و زمان «هرمنوتیک دازاین» بود. انتخاب لفظ «هرمنوتیک» از سوی هایدگر - لفظی سنگین از تداعی‌های بسیار، از ریشه‌های یونانی آن گرفته تا استفاده‌ی جدید آن در علم لغت و علم کلام - حاکی از جانبداری ضدّ علمیی است که مبین اختلاف بارز تفکر هایدگر با تفکر هوسرل است. و این همان تمایلی است که در «علم هرمنوتیک فلسفی» هانس-گئورگ گادامر نیز دنبال و به خود این کلمه فحوایی ضدّ علم‌گرایی داده می‌شود.

نگرش‌های متباین نسبت به علم را می‌توان کلیدی به فهم تفاوت‌های موجود میان تفکر هوسرل و هایدگر انگاشت، تفاوت‌هایی که به نظر می‌آید به طور منطقی از تربیت اولیه‌ی هوسرل در ریاضیات و هایدگر در علم کلام نتیجه می‌شوند. از نظر هوسرل، فلسفه باید به «علم دقیق»^۵ و «تجربه‌گرایی برتر» تبدیل شود؛ از نظر هایدگر، این همه دقت در جهان نتوانست دانش علمی را غایت قصوی سازد. تمایلات علمی هوسرل در طلب او برای دانش یقینی منعکس می‌شوند، و همچنین تحویل و تقلیل‌های او و گرایش او به جستجوی مرئی‌پذیر شدن و تصور پذیر بودن از طریق تحویل و تقلیل، به صورت معقول یا ماهوی (آیده‌تیک)؛ در نوشته‌های هایدگر واقعاً هیچ‌یادی از دانش یقینی و تحویل و تقلیل‌های استعلایی یا ساختار من اندیشنده [ego] نمی‌شود. هایدگر پس از هستی و زمان به طور روزافزونی به باز تأویل فیلسوفان پیش‌تر - کانت، نیچه، هگل - و شعر ریلکه و تراکل یا هولدرلین می‌پردازد. و تفکر او در معنای متعارف هستی با تمرکز بر تأویل متن

۵. رجوع شود به اثر نسبتاً اولیه‌ی هوسرل، با عنوان *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

«هرمنوتیکی» تر می شود. فلسفه در نزد هوسرل اساساً علمی باقی می ماند و این امر در اهمیتی که فلسفه برای علوم امروز دارد منعکس می شود؛ در نزد هایدگر، فلسفه تاریخی می شود و به صورت بازبانی خلاق گذشته و صورتی از تأویل درمی آید.^۶ گرچه هایدگر هیچگاه بر تحلیلش در خصوص «دازاین» نام «هرمنوتیک» ننهاده بود، می توانست با تکیه بر شیوهی عمل متأخرش در مجموع فیلسوف هرمنوتیکی تمام عیاری نامیده شود.

میان این دو نوع پدیدارشناسی دربارهی مسئلهی دیگری نیز به وضوح تمایز وجود دارد: تاریخیمندی (Geschichtlichkeit). هوسرل به ملاحظهی زمانمندی آگاهی پرداخته بود و توصیفی پدیدارشناختی از آگاهی زمان درونی به دست داده بود، ولی اشتیاق او به دانش یقینی او را بر آن داشت تا این زمانمندی را به الفاظ ایستا و نموداری علم تجربی ترجمه کند و اساساً منکر زمانمندی خود هستی شود و حضرت معانی را در فوق جریان سیال زمان قرار دهد. و لذا هایدگر در ۱۹۶۲ به تأکید گفت که پدیدارشناسی هوسرل «از سرمشق دکارت و کانت و فیخته پیروی کرد. و تاریخیمندی تفکر با چنین موضعی کاملاً بیگانه ماند.»^۷ هایدگر در عین حال احساس کرد که تحلیلش در هستی و زمان همچنان معتبر است: «امروز [۱۹۶۲] نیز معتقدم که اساساً چسبیدن به اصل پدیدارشناسی موّجه بود»^۸ پدیدارشناسی نباید ضرورتاً افشای آگاهی تعبیر شود؛ پدیدارشناسی می تواند وسیلهای برای انکشاف هستی باشد، با همهی واقع بودگی و تاریخیمندی آن. برای فهم معنای این نکته به بحث هایدگر از پدیدارشناسی در بند هفتم هستی و زمان باز می گردیم.

پدیدارشناسی به منزلهی روش هرمنوتیکی

هایدگر در این بند از هستی و زمان با عنوان «روش پدیدارشناسی پژوهش» به روش خودش صریحاً با لفظ «هرمنوتیک» اشاره می کند. در حالی که می توان پرسید که این

۶. دو نوع تأویل متضادی که ریکور وصف کرده - *récollection du sens* (اسطوره زدایی) و *exercice du soupçon* (راززدایی) - هر دو در تأویل مورد نظر هایدگر دخالت دارند، گرچه صورت اول غالب تر است. رجوع شود به: *DI*، ص ۳۶-۴۴.

۷. نامه به و. ج. ریچاردسون در آوریل ۱۹۶۲، به عنوان پیش گفتاری به کتاب ریچاردسون، *TPhT*، ص *xv*، چاپ شد. ۸. همان.

لفظ با پدیدارشناسی چه ارتباطی دارد، پرسش دیگری وجود دارد که برای تحقیق حاضر به همان اندازه مهم است: این لفظ با علم هرمنوتیک چه ارتباطی دارد؟ اما قبل از این که با این پرسش روبه‌رو شویم، لازم است تعریف مجدّد هایدگر از پدیدارشناسی را بررسی کنیم.

هایدگر به ریشه‌های یونانی این کلمه بازمی‌گردد: «فاینومنون» / *phainomenon* یا «فاینستای» / *phainesthai* و «لوگوس» / *logos*. هایدگر به ما می‌گوید که «فاینومنون» به معنای «آن چیزی است که خود را نشان می‌دهد، چیزی ظاهر و منکشف [*das Offenbare*]». «فا» / *pha* خویشاوند است با «فوس» / *phōs* یونانی به معنای نور یا درخشندگی، «آنچه در آن چیزی می‌تواند ظاهر شود، می‌تواند مرئی شود.»^۹ پس، پدیدارها «مجموع آن چیزی [هستند] که در نور روز آشکار می‌شوند یا می‌توانند شناخته شوند، آنچه یونانیان فقط با «تا اوتتا» / *ta onta* یا به آلمانی *das Seiende*، آنچه هست، یکی می‌دانستند.»^{۱۰}

به گفته‌ی هایدگر، این «ظاهر شدن» یا صورت منکشف شدن چیزی را «چنان که هست» نباید صورتی ثانوی از اشاره کردن تعبیر کرد، مانند وقتی که می‌گوییم چیزی «چیز دیگری به نظر می‌آید». این «ظاهر شدن» مانند نشانه‌ی چیزی نیز نیست، نشانه‌ای مشیر به پدیدار سابق‌تر دیگری. بلکه نشان دادن یا به ظهور آمدن چیزی است، چنان که هست، در ظاهر بودن آن.

پسوند «-ology» در *phenomenology* [پدیدارشناسی] نیز البته به کلمه‌ی یونانی *logos* بازمی‌گردد. هایدگر به ما می‌گوید که *logos* آن چیزی است که در سخن گفتن انتقال داده می‌شود؛ پس معنای عمیق‌تر *logos* خود رخصت ظهور دادن به چیزی است. هایدگر *logos* را به چیزی مانند «عقل» یا «دلیل» تعریف نمی‌کند بلکه *logos* در واقع حاکی از عمل سخن گفتن است که هم عقل و هم دلیل را ممکن می‌سازد. «لوگوس» نقشی *apophantic* [نشان‌دهنده] دارد، یعنی به پدیدارها اشاره می‌کند. به عبارت دیگر، نقش «به منزله» را دارد، زیرا رخصت می‌دهد چیزی به منزله‌ی چیزی دیده شود.

با این همه این نقش آزاد نیست بلکه تابع انکشاف یا به ظهور آوردن است، آنچه

شیء هست؛ این نقش آن را از بطن اختفا به نور روز می آورد. ذهن در پدیدار معنایی نمی افکند؛ بلکه آنچه به ظهور می رسد تجلی هستی شناختی خود شیء است. البته با جزم اندیشی شیء را می توان ناگزیر ساخت تا فقط از جنبه ی مطلوب دیده شود. اما رخصت دادن به ظهور شیء چنان که آن شیء هست باید تابع آموزش شود تا ذهن بگذارد آن شیء چنین کاری را انجام دهد، زیرا شیء خودش را در معرض دید می آورد. «لوگوس» (سخن گفتن) واقعاً قوه ای نیست که استفاده کننده از زبان به زبان بخشیده باشد بلکه قوه ای است که زبان به استفاده کننده می بخشد، وسیله ای است که در تصرف آن چیزی درمی آید که آن چیز از طریق آن ظاهر شده است.

پس ترکیب phainesthai و logos به صورت phenomenology به معنای رخصت دادن به ظاهر شدن اشیاء است در مقام آنچه آن ها هستند، بی آن که مقولات خود ما به آنها تحمیل شوند. این به معنای جهتی معکوس با آن جهت معتاد است: اشاره به اشیاء از ما نیست؛ بلکه اشیاء خودشان را به ما نشان می دهند. و این به معنای نوعی جاندارانگاری بدوی نیست بلکه به معنای تشخیص این است که خود ذات فهم حقیقی فهمی است که قدرت شیء به ظاهر کردن خودش هادی آن می شود. این برداشت بیانی است از قصد خود هوسرل به بازگشتن به خود اشیاء. پدیدارشناسی وسیله ی هادی شدن به پدیدار است، از طریق نحوه ای تقرّب که اصالتاً متعلق به آن پدیدار است.

چنین روشی برای نظریه ی هرمنوتیکی اهمیت بسیاری خواهد داشت، زیرا مستلزم آن است که تأویل در آگاهی انسانی و مقولات انسانی بنیاد گذاشته نشود بلکه در ظهور شیء مورد معاینه، یعنی واقعیتی که با ما ملاقی می شود، بنیاد گذاشته شود. اما اهتمام هایدگر به مابعدالطبیعه و پرسش هستی بود. آیا چنین روشی می توانست به فاعلیت ذهن و خصلت نظری مابعدالطبیعه پایان دهد؟ آیا چنین روشی می توانست برای پرسش هستی به کار بسته شود؟ متأسفانه این وظیفه با این واقعیت که وجود واقعاً به هیچ وجه پدیدار نیست بلکه چیزی فراگیرتر و طفره آمیزتر است شکل پیچیده تری می یابد. هستی هرگز نمی تواند حقیقتاً برای ما به صورت موضوع شناسایی درآید، زیرا ما در خود فعل تقوّم هر موضوع به منزله ی موضوع هستی هستیم.

با این همه هایدگر در هستی و زمان به این واقعیت که هر کس با وجودش، در کنار آن، اندک فهمی از آنچه غنای هستی است دارد نوعی تقرّب می‌یابد. این فهم فهمی ثابت نیست بلکه در خود تجربه‌ی مواجه شدن با پدیدارها به طور تاریخی شکل گرفته و متراکم شده است. پس شاید بتوان از وجود با تحلیلی از چگونگی رخ دادن ظهور پرسش کرد. هستی‌شناسی باید به صورت پدیدارشناسی درآید. هستی‌شناسی باید به عمل فهم و عمل تأویل که از طریق آن اشیاء ظاهر می‌شوند روی آورد؛ باید حالت و جهت وجود انسان آشکار شود؛ باید ساختار نامرئی هستی - در - جهان مرئی شود.

این نکته با علم هرمنوتیک چگونه مرتبط می‌شود؟ مراد این است که هستی‌شناسی باید در مقام پدیدارشناسی هستی به «هرمنوتیک» وجود تبدیل شود. اما این نوع هرمنوتیک یقیناً روش‌شناسی لغوی به شیوه‌ی قدیم نیست، یا حتی روش‌شناسی عام مورد نظر دیلتای در خصوص «علوم انسانی». هرمنوتیک آنچه را مکنون است آشکار می‌کند؛ هرمنوتیک مقوم تأویل تأویل نیست (که توضیح و تحلیل متن است) بلکه فعل نخستین تأویل است که نخست شیء را از اختفا بیرون می‌آورد.

معنای روش شناختی توصیف پدیدارشناختی تأویل [Auslegung، آشکار کردن] است. «لوگوس» هر پدیدارشناسی «دازاین» خصلت «هرمینوین» [تأویل کردن] را دارد که از طریق آن بر «دازاین» ساختار وجود خودش و معنای اصیل هستی داده شده در فهم [پیش‌آگاه] او از هستی معلوم می‌شود. پدیدارشناسی «دازاین» علم هرمنوتیک به معنای اصیل کلمه است که اشاره دارد به کار تأویل.^{۱۱}

بدین ترتیب علم هرمنوتیک با یک گام «تأویل هستی دازاین» می‌شود.^{۱۲} علم هرمنوتیک، به طور فلسفی، ساختارهای اساسی امکان برای «دازاین» را مطرح می‌کند؛ این علم «تحلیلی است از وجودیت وجود [existentiality of Existenz]»،^{۱۳} یعنی، تحلیلی است از امکانات اصیل موجود برای وجود. به گفته‌ی هایدگر، علم هرمنوتیک آن وظیفه‌ی بنیادی اعلام کردن است که از طریق آن «دازاین» ماهیت هستی را بر خودش معلوم می‌کند. علم هرمنوتیک در مقام روش‌شناسی تأویل برای علوم انسانی شاخه‌ای است مبتنی بر وظیفه‌ی نخستین هستی‌شناسی تأویل و

روییده از آن. علم هرمنوتیک هستی‌شناسی ناحیه‌ای است که باید بر هستی‌شناسی بنیادی‌تر مبتنی شود.

در واقع، علم هرمنوتیک به صورت هستی‌شناسی فهم و تأویل درمی‌آید. با این که برخی ناقدان هایدگر شاید از جانب قواعد لغوی علم هرمنوتیک این‌گریز از تعریف مقبول را زنگ خطر بشمارند، این نظر واقعاً گرایش تاریخی به تعریف علم هرمنوتیک را به شیوه‌ای جامع‌تر عمیق و فراخ می‌کند. در تفکر شلایرماخر برای علم هرمنوتیک مبنایی در شرایط مربوط به هر همسخنی و گفت و گو جستجو شده بود و ديلتای کوشید فهم را قوه‌ای در انسان بشمارد که از طریق آن زندگی با زندگی روبه‌رو می‌شود. با این همه در نزد ديلتای فهم کلی نشده بود، زیرا او تصوّر جدایی فهم «تاریخی» از فهم علمی را عزیز می‌داشت. هایدگر گام نهایی را برمی‌دارد و ذات علم هرمنوتیک را قوه‌ی هستی‌شناختی فهم و تأویل تعریف می‌کند که انکشاف وجود اشیاء و نهایتاً استعدادهای بالقوه‌ی هستی خود «دازاین» را ممکن می‌سازد. به عبارت دیگر: علم هرمنوتیک هنوز نیز نظریه‌ی فهم است، و لیکن فهم به طرزی متفاوت (هستی‌شناسانه) تعریف می‌شود.

ماهیت فهم: چگونه هایدگر از ديلتای فراتر می‌رود

اصطلاح فهم (Verstehen) در فلسفه‌ی هایدگر معنای خاصی دارد و معنای آن آن چیزی نیست که کلمه‌ی انگلیسی understanding معمولاً بر آن دلالت می‌کند و همچنین آن معنایی که این لفظ در فلسفه‌ی ديلتای دارد. در زبان انگلیسی کلمه‌ی "understanding" حاکی از همدردی و استعداد احساس چیزی است از آنچه شخص دیگری تجربه می‌کند. ما از "understanding look" [نگاه بصیرانه] سخن می‌گوییم و مرادمان از آن چیزی بیش از دانش عینی صرف است؛ مراد چیزی مانند مشارکت در نکته‌ی مورد فهم است. می‌توان دانش بسیار و فهم اندک داشت، زیرا فهم ظاهراً به آنچه ذاتی و اساسی است نایل می‌شود، و در برخی کاربردها، به آنچه شخصی است. در نزد شلایرماخر، فهم در اثبات فلسفی او از اتحاد حقایق درونی (Identitätsphilosophie) بنیاد گذاشته شد و لذا آدمی در فهم با گوینده‌ای همگام می‌شد که او را می‌فهمید؛ بدین ترتیب، فهم هم متضمن مقایسه بود و هم متضمن حدس. در نزد ديلتای، فهم به آن سطح عمیق‌تر دریافت و شناخت راجع می‌شد که

متضمن درک تصویر، شعر، یا امر واقعی - اجتماعی، اقتصادی، یا روان‌شناختی - بسی بیش از فهم داده‌ای صرف بود، یعنی فهم عبارت بود از فهم «بیان» «حقایق درونی» و نهایتاً «بیان» خود زندگی.

همه‌ی این برداشت‌ها از فهم با همه‌ی تداعی‌هایی که به همراه دارند با تعریف هایدگر از فهم کاملاً بیگانه‌اند. در نزد هایدگر، فهم عبارت است از قدرت درک امکان‌های خود شخص برای هستی و در متن زیست جهانی که خود آدمی در آن زندگی می‌کند. فهم استعداد یا قوه‌ی خاصی برای احساس موقعیت شخصی دیگر نیست، و همچنین قوه‌ای برای درک معنای «بیان زندگی» در سطحی عمیق‌تر. فهم چیزی تصور نمی‌شود که بشود آن را تصاحب کرد بلکه دقیقاً حالت یا جزء لاینفک «هستی - در - جهان» است. فهم هویتی موجود در این جهان نیست بلکه دقیقاً ساختاری در هستی است که ممارست بالفعل فهم در سطحی تجربی را ممکن می‌سازد. فهم اساس هر تأویل است؛ فهم با وجود آدمی هم‌ریشه و هم‌پوند است و در هر عمل تأویل نیز حاضر است.

بدین ترتیب فهم به لحاظ هستی‌شناختی بنیادی و مقدم بر هر فعل وجود است. جنبه‌ی دوم فهم در این امر واقع قرار دارد که فهم همواره با آینده مرتبط است؛ این جنبه‌ی فهم همان خصلت فرافکنی (Entwurfscharakter) آن است. اما فرافکنی باید اساسی داشته باشد و لذا فهم با موقعیت آدمی (Befindlichkeit) مربوط می‌شود. اما ذات فهم در درک صرف موقعیت آدمی نهفته نیست بلکه در افشای امکان‌های محقق برای وجود در بطن افق جایگاه آدمی در جهان نهفته است. هایدگر برای این جنبه از فهم از اصطلاح "Existenzialität" (وجودیت) استفاده می‌کند.

از نظر هایدگر، صفت بارز و مهم فهم آن است که فهم همواره در درون مجموعه‌ای از نسبت‌ها و روابط قبلاً تأویل شده، یعنی کلی به هم پیوسته و مرتبط (Bewandtnisganzheit)، عمل می‌کند. دلالت‌های ضمنی این فکر برای علم هرمنوتیک بسیار گسترده است، به ویژه هنگامی که با هستی‌شناسی هایدگر مربوط شود. ديلتای قبلاً ادعا کرده بود که معناداری همواره موضوع رجوع به متن نسبت‌ها و روابط (Strukturzusammenhang) است، مثالی از این اصل آشنا که فهم همواره در «دوری هرمنوتیکی» عمل می‌کند و نه این که در پیشرفتی منظم از اجزاء ساده و مستغنی بذات برای رسیدن به کل. اما علم هرمنوتیک پدیدارشناختی هایدگر یک

مرحله فراتر می‌رود و لوازم دور هرمنوتیکی برای ساختار هستی‌شناختی هر فهم و تأویل وجودی انسان را کاوش می‌کند. البته فهم را نبایدست چیزی مابعدطبیعی، مافوق وجود حسّاس انسان، انگاشت. فهم از وجود انسان انفکاک‌پذیر نیست؛ هایدگر نظر معطوف به تجربه‌ی دلتای را مادام که این تجربه در متنی هستی‌شناختی قرار می‌گیرد نفی نمی‌کند. این امر در این واقعیت مسلّم دیده می‌شود که فهم از حال (mood) جدایی‌پذیر نیست و از طرف دیگر بدون «جهان» یا «معناداری» نیز تصوّرپذیر نیست. نکته‌ی اساسی و مهم آن‌که در نزد هایدگر فهم صورتی هستی‌شناختی می‌یابد. ملاحظه‌ی تصوّر هایدگر از جهان این امر را روشن می‌سازد.

جهان و نسبت ما با اعیان موجود در جهان

در فلسفه‌ی هایدگر لفظ «جهان» یا عالم به معنای محیط اطراف ما، اگر به طور عینی لحاظ شود، و عالم چنان که در نگاه علمی به نظر می‌آید، نیست. مراد او از جهان قریب به آن چیزی است که شاید بتوان آن را جهان شخصی ما نامید. جهان کلّ همه‌ی موجودات نیست بلکه آن کلّی است که انسان همواره خود را مستغرق در آن می‌یابد، کلّی که ظهور آن او را در میان گرفته و از طریق فهمی همواره پیشیاب و جامع معلوم اوست.

تصوّر جدایی جهان از خود کلّاً معارض با تلقی هایدگر از جهان است، زیرا چنین تصوّری متضمن فرض قبلی همین جدایی فاعل شناسایی و موضوع شناسایی است که خود از بطن متنی دارای نسبت و اضافه موسوم به جهان برمی‌خیزد. جهان مقدّم بر هر جدایی خود و جهان به معنای عینی آن است. جهان مقدّم بر هر «عینیت» است، هرگونه مفهوم‌پردازی؛ بنابراین، جهان مقدم بر فاعلیت ذهن است، چون هم موضوعیت موضوع (عینیت) و هم فاعلیت فاعل (ذهنیت) در بطن شاکله‌ی فاعل - موضوع تصور می‌شوند.

جهان را نمی‌توان با کوشش در احصای باشندگان یا کائنات نهفته در آن وصف کرد؛ در این عمل جهان نادیده گرفته خواهد شد، زیرا جهان درست همان چیزی است که در هر عمل شناسایی باشندده پیش فرض قرار گرفته است. هر باشندده‌ای که در جهان قرار دارد باشندده‌ای است که برحسب جهان درک می‌شود و جهان همواره از قبل آن‌جاست. باشندگانی که در جهان طبیعی انسان قرار دارند خودشان جهان

نیستند بلکه در جهانی اند. فقط انسان است که جهان یا عالم دارد. جهان بسیار محیط است و در عین حال بسیار نزدیک و لذا به چشم نمی آید. آدمی درست از طریق آن می بیند، ولی نمی تواند هیچ چیزی را در ظهور خود آن بدون آن ببیند. جهان بی آن که به چشم آید پیش فرض قرار می گیرد و محیط بر همه چیز محسوب می شود و لذا همواره حاضر است و ناپیدا (شفاف) و از هر کوششی برای درک آن به مثابه موضوع شناسایی / عین می گریزد.

بدین ترتیب قلمرو تازه ای - جهان - برای کاوش گشوده می شود. نزدیک شدن به چنین قلمروی البته آسان نخواهد بود، زیرا نه توصیف تجربی موجودات نهفته در آن و نه حتی تأویل هستی شناختی وجود فردی آن ها پدیدار جهان را در برابر ما حاضر نخواهد کرد.^{۱۴} جهان چیزی «در کنار» موجودات ظاهر در آن حس می شود، با این همه فهم می بایست از طریق جهان صورت گیرد. جهان اساس و بنیاد هر فهمی است؛ جهان و فهم اجزاء لاینفک قوام هستی شناختی هستی داشتن «دازاین» هستند. همعرض با ناپیدایی جهان ناپیدایی برخی اعیان باشند در جهان است که با وجود داشتن روزانه ای آدمی مربوط می شود. ابزارهایی که هر روز از آن ها استفاده می شود و انجام گرفتن بی فکر و قصد حرکات بدن همه از چشم پوشیده می ماندند. آن ها تنها وقتی به چشم می آیند که نقصی روی دهد. در هنگام نقص، می توانیم واقعیت مهمی را مشاهده کنیم: معنای این اعیان در نسبت و رابطه ای آن ها با کلی دارای ساختار و دارای معانی و نیت به هم مرتبط نهفته است. در نقص، لحظه ای کوتاه، معنای اعیان روشن می شود و شیء مستقیماً از جهان بیرون می آید.

چنین فهمی از عین با دریافت عقلی صرف چقدر متفاوت است! مثالی آشنا از هستی و زمان بیاوریم. چکشی که دم دست داریم چیزی است که ممکن است سنگین باشد و خصوصياتی دیگر نیز که بتوان با چکش های دیگر مقایسه کرد؛ اما چکش شکسته است که به یک باره نشان می دهد که چکش چیست.^{۱۵} این تجربه مبین اصلی هرمنوتیکی است و آن این است که: هستی چیزی در نگاه تحلیلی تأملی

14. SZ 64.

15. Ibid., 69.

و. ب. ماکامبر چکش شکسته را توصیفی اساسی در تفکر هایدگر می شمارد؛ رجوع شود به تحقیق درخشان او درباره ی مفهوم حقیقت در نزد هایدگر: *Anatomy of Disillusion*.

منکشف نمی‌شود بلکه در لحظه‌ای منکشف می‌شود که در آن لحظه آن شیء در متن کامل کارکردش در جهان از اختفا بیرون می‌آید. به همین سان، خصلت فهم از طریق فهرست تحلیلی صفات آن و یا در نور کامل کارآیی درست آن دریافت نخواهد شد، بلکه خصلت آن وقتی درست فهمیده خواهد شد که نقص و شکستی در آن روی دهد، وقتی که فهم با مانع برخورد کند. یا شاید وقتی که شیء چیزی را که باید داشته باشد از دست می‌دهد.

معناداریِ ماقبلِ حملی، فهم، تأویل

پدیدار نقص که لحظه‌ای وجود ابزاری ابزار را معلوم می‌کند همان طور که اکنون دیدیم به ناپیدایی «جهان»ی که در آن زندگی می‌کنیم دلالت دارد. این جهان چیزی بیش از قلمرو صرف اعمال ماقبل آگاهانه‌ی ذهن در ادراک است؛ جهان قلمروی است که در آن مقاومت‌ها و امکان‌های بالفعل در ساختار هستی فهم را شکل می‌دهند. جهان قلمروی است که در آن‌جا زمانمندی و تاریخمندی هستی به طور اساسی حاضرند و در آن‌جاست که هستی از خود به معناداری و فهم و تأویل تعبیر می‌کند. در یک کلام، جهان قلمرو عمل هرمنوتیکی است، عملی که به وسیله‌ی آن هستی به صورت زبان موضوع و مضمون می‌یابد.

به طوری که پیش‌تر ذکر کردیم، فهم در تافته‌ای از روابط و نسب (Bewandnisganzheit) عمل می‌کند. هایدگر اصطلاح «معناداری» (Bedeutsamkeit) را برای اشاره به اساس هستی‌شناختی برای مفهوم بودن این تافته‌ی روابط و نسب به کار می‌برد. این اساس، من حیث هو، این امکان هستی‌شناختی را فراهم می‌کند که کلمات بتوانند دلالتی معنادار داشته باشند؛ و این اساسی است برای زبان. نکته‌ای که هایدگر در این‌جا مطرح می‌سازد این است که معناداری چیزی عمیق‌تر از نظام منطقی زبان است؛ معناداری مبتنی بر چیزی مقدّم بر زبان و منظوری در جهان، یعنی کلّ دارای نسبت و اضافه، است. کلمات هر قدر هم که بتوانند معنا ساز یا بیان‌کننده‌ی معنا باشند، باز به فراتر از نظام خاص خودشان و به معنا داشتنی اشاره می‌کنند که از قبل در کلّ دارای نسبت و اضافه‌ی جهان ساکن است. پس معناداری چیزی نیست که انسان به شیء ببخشد؛ معناداری آن چیزی است که شیء از طریق فراهم کردن امکان هستی‌شناختی کلمات و زبان به انسان می‌بخشد.

فهم می‌بایست منظوری در این چارچوب و زمینه دیده شود و تأویل صرفاً عبارت است از صراحت بخشیدن به فهم. بنابراین تأویل عبارت از چسباندن ارزش به شیئی عاری از معنا نیست، زیرا آنچه به دیدار درمی‌آید، چنان‌که قبلاً دیده شد، از نسبت خاصی که میان شیء و فهم وجود دارد حاصل می‌شود. اشیاء باشنده در جهان حتی در فهم به منزله‌ی این شیء و یا به منزله‌ی آن شیء دیده می‌شوند. کار تأویل صریح ساختن این کلمه‌ی «به منزله» است. مبنای فهم مقدم بر هر بیان موضوعی قرار می‌گیرد. هایدگر این معنا را به صورت موجز شرح می‌دهد: «هر دیدن ساده‌ی ماقبل حملی جهان نامرئی دم - دست [ready-to-hand / Zuhanden] فی‌نفسه دیدنی [مبتنی بر] «فهم و تأویل» از قبل است».^{۱۶}

وقتی که فهم به صورت تأویل، یعنی به صورت زبان، صریح می‌شود، عامل فراشخصی دیگری دست‌اندرکار است، زیرا «زبان حالت شکل گرفته‌ای از معناسازی را از قبل در بطن خودش مخفی می‌کند»، یعنی «نحوه‌ی از قبل شکل گرفته‌ی دیدن» را.^{۱۷} فهم و معناداری در مجموع اساس زبان و تأویل‌اند. در آثار متأخر هایدگر بر ارتباط زبان با هستی حتی بیشتر تأکید می‌شود، زیرا خود هستی نیز با زبان مربوط است: به طور نمونه، هایدگر در مقدمه‌ای به مابعدالطبیعه متذکر می‌شود که «کلمات و زبان کیسه‌هایی نیستند که کسانی که می‌نویسند و سخن می‌گویند برای بده بستن اشیاء را در آن‌ها بگذارند. نخستین بار در کلمات و زبان است که اشیاء به هستی می‌آیند و هستند».^{۱۸} و لذا گفته‌ی بسیار آشناتر هایدگر مبنی بر این که «زبان خانه‌ی هستی است» بایست با توجه به همین معنا تأویل شود.^{۱۹}

پس فهم «پیش ساختار» خاصی دارد که در هر عمل تأویل دست‌اندرکار است. این نکته در تحلیل هایدگر از پیش ساختار سه‌گانه‌ی فهم بسیار روشن می‌شود. اما در

16. "Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend" (SZ 149).

17. "Die Sprache je schon eine ausgebildete Begrifflichkeit in sich birgt" (Ibid., 157).

18. IM. 13.

19. PL-BH 53.

نامه در صفحه‌ی 53 آغاز می‌شود؛ بدین ترتیب استشادهای از صفحات قبلی از PL هستند و صفحات بعدی از BH.

این جا نیازی نیست که ما به شرح آن پردازیم، زیرا خصلت و اهمیت اساسی آن در آنچه قبلاً درباره‌ی جهان و معناداری گفتیم به طور پوشیده و ضمنی بیان شد.^{۲۰}

امتناع تأویل بی‌پیش‌فرض

پیش ساختار فهم که همواره از قبل تأویل می‌کند و منطوقی در جهان است از الگوی قدیم‌تر موقعیت تأویلی برحسب فاعل / ذهن و موضوع / عین فراتر می‌رود. در واقع، این الگو پرسش‌هایی جدی در خصوص صحت اساسی تأویل توصیفی برحسب نسبت متقابل فاعل و موضوع مطرح می‌کند. به همین‌سان پرسش‌هایی نیز در این خصوص می‌توان طرح کرد که مراد از تأویل به اصطلاح عینی یا تأویل «بدون پیش‌فرض» چه می‌تواند باشد. هایدگر این مطلب را به روشنی بیان می‌کند که: «تأویل هیچ‌گاه درک بی‌پیش‌فرض چیزی از پیش داده شده نیست».^{۲۱}

امید به تأویل «بدون پیش‌دوری و پیش‌فرض» نهایتاً در برابر نحوه‌ی عمل فهم قرار می‌گیرد. آنچه از «موضوع» ظاهر می‌شود آن چیزی است که آدمی ظهور آن را رخصت می‌دهد و [بدین‌سان] آنچه این مضمون و موضوع یافتن جهان در فهم او به عمل آورده معلوم می‌شود. ساده‌اندیشی است که بپنداریم آنچه «واقعاً آن‌جا»ست «بدهات ذاتی» دارد. خود تعریف آنچه دارای بدهات ذاتی فرض شده مبتنی بر مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های ناآگاهانه است، و این پیش‌فرض‌ها در هر تعبیر تأویلی از تأویل‌کننده به تأویل‌کننده‌ی «عینی» و «بی‌پیش‌فرض» حاضرند. این مجموعه پیش‌فرض‌های از قبل داده شده و مقبول و مسلّم آن چیزی است که هایدگر در تحلیلش از فهم از آن‌ها پرده برمی‌گیرد.

این امر در تأویل ادبی به معنای آن است که «بی‌پیش‌فرض» ترین تأویل‌کننده‌ی متن شعری غنایی نیز مفروضات و مسلّماتی دارد. او حتی در روی آوردن به متن نیز می‌تواند از قبل مفروضاتی داشته باشد و آن متن را متن خاصی ملاحظه کند، مثلاً آن را شعری غنایی محسوب کند و خودش را در وضعی قرار دهد که متناسب بنا

۲۰. رجوع شود به: SZ، ص 53-150، به ویژه:

"Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesentlich durch Vorhaben, Vorsicht und Vorgriff fundiert" (p.150); and "Sinn ist das durch Vorhaben, Vorsicht und Vorgriff [ساختار سه‌گانه‌ی پیش‌فهم] Strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird" (p. 151).

21. Ibid., 150.

تأویل چنین متنی است. رویارویی او با این اثر در متنی بیرون از زمان و مکان، یعنی بیرون از افق تجربه‌ها و علایق او نیست، بلکه او دقیقاً در زمان و مکان خاصی با اثر روبه‌رو می‌شود. محض نمونه، دلیلی هست که او به این متن رو می‌آورد و نه به متن دیگری و بدین‌سان او پرسشگرانه به متن نزدیک می‌شود و نه با ذهن خالی. پس بایست به خاطر داشت که پیش ساختار داشتن فهم صرفاً خاصه‌ای آگاهی در برابر جهانی از قبل داده شده نیست. فهم را بدین‌گونه ملاحظه کردن بازگشتن به همان الگوی فاعل و موضوع در باب تأویل است که تحلیل هایدگر از آن فزاتر می‌رود. به سخن دقیق، پیش ساختار در متن جهانی قرار دارد که از قبل فاعل و موضوع را در بر دارد. هایدگر فهم و تأویل را بدین‌گونه توصیف می‌کند تا آن‌ها را مقدم بر تقسیم دوتایی فاعل و موضوع قرار دهد. او از این امر بحث می‌کند که چگونه اشیاء خودشان از طریق معنا و فهم و تأویل به دیده درمی‌آیند. او از آن چیزی بحث می‌کند که شاید آن را بتوان ساختار هستی‌شناختی فهم نامید.

از این‌جا نتیجه می‌شود که علم هرمنوتیک در مقام نظریه‌ای در باب فهم واقعاً نظریه‌ای در باب انکشاف هستی‌شناختی است. و از آن‌جا که وجود انسان خود جریانی از انکشاف هستی‌شناختی است، هایدگر به ما اجازه نمی‌دهد تا مسئله‌ی هرمنوتیکی را جدا از وجود انسان ببینیم. بدین ترتیب، علم هرمنوتیک در نزد هایدگر عبارت است از نظریه‌ای بنیادی در خصوص چگونگی به ظهور رسیدن فهم در وجود انسان. تحلیل او علم هرمنوتیک را با هستی‌شناسی وجودی و با پدیدارشناسی جوش می‌دهد و لذا براساس این تحلیل مبنای علم هرمنوتیک نه در فاعلیت ذهن شناسنده بلکه در واقع بودگی جهان و در تاریخمندی فهم قرار دارد.

خصلت اشتقاقی اقوال جازم

یک نتیجه‌ی دیگر ملاحظات که تا کنون از آن‌ها بحث کرده‌ایم و نتیجه‌ای که دارای اهمیت هرمنوتیکی است در بحث هایدگر از اقوال جازم منطقی، و با تعمیم آن، از خود منطوق گنجانده شده است. در نزد هایدگر، «گزاره» (Aussage) صورت بنیادی تأویل نیست بلکه مبتنی بر اعمال سابق‌تر فهم و تأویل در پیش فهم است. بدون این‌ها اقوال جازم هیچ معنایی نخواهند داشت.

هایدگر مثالی می‌زند: «چکش سنگین است». به گفته‌ی او، در خود این قول

جازم نحوه‌ای از قبل شکل گرفته در تصور کردن، نحوه‌ای از منطق، دست‌اندرکار است. این موقعیت، قبل از هر تأویل یا تحلیل واقعاً آشکار، با الفاظ منطقی متناسب با ساختار قولی جازم ساخته شده است. چکش از قبل چیزی دارای صفات، مثلاً سنگینی، تأویل شده است. ساختار این قول جازم از حیث جمله‌بندی دارای موضوع و رابطه و صفتی است که بر آن حمل شده و چکش از قبل در برابر شخص به منزله‌ی موضوع ادراک، چیزی دارای صفات، قرار گرفته است.

اما اعمال بنیادی تأویل کردن جهان در اقوال جازم منطقی و گزاره‌های نظری رخ نمی‌دهند. کلمات اغلب غایب‌اند، مانند هنگامی که چکشی را می‌آزماییم و بدون گفتن کلمه‌ای آن را کناری می‌گذاریم. این فعلی تأویلی است اما قولی جازم نیست. هایدگر در ادامه‌ی ذکر مثال چکش می‌پرسد که قول جازم چگونه پدید می‌آید:

چکش گنجیده در پیش‌فهم در مقام ابزار دم - دست است. وقتی که این هستی «موضوع» قولی جازم می‌شود، با همین تعبیر قول جازم یک جا به جایی در پیش داشت رخ می‌دهد. گرایش دم - دست به در نظر گرفتن «با چه؟» به گرایش «درباره‌ی چه؟» قول جازمی اشاری بدل می‌شود. منظر موضوع در پیش‌فهم اکنون معطوف به آنچه صرفاً در دم - دست «در دست» است می‌شود... و دم - دست - بودن از آن حیث که دم - دست - بودن است مستور می‌شود. ۲۲

انکشاف چکش در مقام موضوع ادراک در عین حال مستوری آن در مقام ابزار است. چکش در مقام موضوع ادراک از متن زنده‌ی آن و ذات آن در مقام ابزاری که چکش زدن از آن برمی‌آید کنده می‌شود.

از مثال چکش می‌توان برای روشن کردن تمایزی که هایدگر میان صورت‌های «هرمنوتیکی» و «نشان دهنده‌ی» (حُکمی) / apophantic کلمه‌ی «به منزله» قایل است نیز استفاده کرد. چکش در متن دم - دست - بودن در مقام موضوع ادراک در وظیفه‌ی ابزار بودن محو می‌شود؛ ما به آن به منزله‌ی موضوع ادراک نزدیک نمی‌شویم بلکه به منزله‌ی ابزار به آن نزدیک می‌شویم. این «به منزله‌ی» که صرفاً چکش را به منزله‌ی موضوعی در دست تأویل می‌کند، چیزی است در برابر نگاه خیره‌ی شخص و چیزی که شخص به آن اشاره می‌کند، «به منزله‌ی نشان دهنده» است. محو شدن چکش در

وظیفه‌اش به منزله‌ی ابزار نمایانگر «به منزله‌ی وجودی هرمنوتیکی» است. این «به منزله‌ی نشان دهنده» جابه‌جایی ظریفی در پیش فهم را به رهیافت نقطه‌گذاری عینی، نقطه‌گذاری که دیگر چکش را با تمامیت سابق متنی زندگی شده و دارای نسبت (Bewandtnisganzheit) مرتبط نمی‌کند، نشان می‌دهد و آن را از قلمرو معناداری در دم - دست جدا و پدیدار را به منزله‌ی چیزی که صرفاً بایست به آن نگریست مطرح می‌کند.

هایدگر ما را به غور بیشتر در این «به منزله‌ی» اصیل‌تر فرا می‌خواند. به گفته‌ی او، «ما باید دقیق‌تر ببینیم که مراد ارسطو از "جمع و تفریق" در وحدتشان چه بود و در کنار آن به این پدیدار چیزی به منزله‌ی چیزی [تیز توجه کنیم]»^{۲۳} طبق این ساختار، چیزی ضمیمه‌ی چیزی پنداشته می‌شود که از آن چیز فهمیده شده و لذا تأویل کردن و بیان کردن با هم وحدت می‌یابند. نقض این وحدت اصیل و غفلت از «به منزله‌ی» اصیل‌تر گشاینده‌ی راه برای «نظریه» ای محض «در باب احکام» (Urteilstheorie) است، نظریه‌ای که در آن اقوال جازم جمع و تفریق محض تصورات و مفاهیم انگاشته می‌شوند، نظریه‌ای که همواره در ساحت کم‌عمق واقعیات عینی و در دست باقی می‌ماند.^{۲۴} اثبات «به منزله‌ی وجودی - هرمنوتیکی» سابق‌تر تشخیص این است که همه‌ی اقوال جازم واقعاً از ساحت سابق‌تر تأویل گرفته شده و در آن ریشه دارند. و این به معنای آن است که اقوال جازم را نمی‌توان به گونه‌ی معناداری جدا از ریشه‌های آن‌ها در وجود [existence] در نظر گرفت.

اهمیت این تمایز را می‌توان از بررسی شیوه‌ای سنجید که امروز در بحث از زبان می‌خواهند پیش بگیرند و در «علوم» زبان از آن بحث کنند. این امر به ویژه در کافیه نبودن همه‌ی تعاریف زبان مشهود است که در سطح اقوال جازم منطق باقی می‌مانند و یا دیدگاهی ابزاری نسبت به زبان اختیار می‌کنند و آن را دستکاری صرفاً آگاهانه‌ی گزاره‌ها و تصورات می‌شمارند. زیرا بنیاد حقیقی زبان پدیدار سخن گفتن است، جایی که چیزی معلوم می‌شود و این وظیفه‌ی (هرمنوتیکی) زبان است. در آغازگاه شمردن سخن گفتن به واقع‌ای بازمی‌گردیم که در آن کلمه در مقام کلمه عمل می‌کند و لذا به متن زنده‌ی زبان بازمی‌گردیم. گرهارد ابلینگ دیدگاه هایدگر را منعکس

می‌کند، آن گاه که می‌گوید: «خودِ کلمه وظیفه‌ای هرمنوتیکی دارد».^{۲۵} در حقیقت، وظیفه‌ی نخستین و هرمنوتیکی زبان عاملی اصلی در تفکر متأخر هایدگر و در جنبش کلامی «هرمنوتیک نوین» می‌شود. این نظر به زبان به معنای آن است که فهم، باز به طوری که ابلینگ آن را شرح داده است، «فهم زبان نیست، بلکه فهم از طریق زبان است».^{۲۶} اهمیت این نظر از حیث کلامی بعید می‌نماید که مبالغه‌آمیز باشد، زیرا این نظر تأکید به وظیفه‌ی سخن گفتن را احیا می‌کند.^{۲۷}

زبان به منزله‌ی سخن گفتن دیگر کالبدی عینی از کلمات نیست که آدمی همچون اشیاء آن‌ها را دستکاری کند. زبان در جهان آنچه دم - دست است جایی برای خود می‌یابد. البته، زبان می‌تواند به عینیت صرفاً موجود در برابر آدمی مانند شیء در آید، اما انسان زبان را اساساً چیزی دم - دست و نادیدنی (شفاف) و مبتنی بر متن و زمینه می‌یابد.

اما زبان به منزله‌ی سخن گفتن نبایست بیان «واقعیتی درونی» انگاشته شود. زبان موقعیتی است که در کلمات به صراحت می‌رسد. حتی سخن گفتن شاعرانه نیز به معنای انتقال درون‌بود ناب نیست بلکه به معنای تقسیم کردن جهان است. زبان در مقام انکشاف، انکشاف‌گرینده نیست بلکه انکشاف هستی جهان است؛ زبان نه پدیداری ذهنی و شخصی است و نه پدیداری عینی بلکه هر دو با هم است، زیرا جهان مقدّم و محیط به هر دوست.

25. WF 318; NH 93-94.

26. Ibid.

۲۷. رجوع شود به فصل ۲ درباره‌ی معنای «هرمنوتیک» در مقام «گفتن» یا «اعلام کردن». در هرمنوتیک هایدگر بر این ساخت نخستین تأکید شده. همچنین رجوع شود به گرهارد ابلینگ، *Theology and Proclamation*، آن‌جا که کلمه‌ی «ابلاغ» رساننده‌ی این معناست.

مساهمت تفکر متأخر هایدگر در نظریه‌ی هرمنوتیکی

اگر هایدگر پس از هستی و زمان هیچ اثر دیگری ننوشته بود، سهم او در علم هرمنوتیک به دلیل قرار دادن مسئله‌ی فهم در متنی اساساً تازه همچنان بسیار مهم می‌بود. در تفکر هایدگر، فهم در مقام نحوه‌ای بنیادی از هستی داشتن، از حدودی که دلتای در تعریف آن قابل شده بود و آن را فهم تاریخی در برابر صورتی علمی (تجربی) از فهم انگاشته بود، فراتر برده شد. هایدگر در این ادعا که هر فهمی زمانی و التفاتی و تاریخی است فراتر رفت. او از برداشت‌های قبلی از این حیث فراتر رفت که فهم را عملی ذهنی نینگاشت و آن را عملی هستی شناختی شمرد، و همچنین آن را مطالعه‌ی اعمال آگاه و ناآگاه نینگاشت بلکه انکشاف آنچه برای انسان واقعی است شمرد. پیش‌تر، فرض بر این بود که آدمی صرفاً تعریفی پیشینی از آنچه واقعی بود داشت و سپس می‌پرسید که چگونه اعمال ذهنی این واقعیت را بر پا می‌سازند؛ اکنون هایدگر فهم را از نقطه‌ی بنیادگذاری واقعیت و فعل انکشاف واقعیت که تعریف قبل بدان نایل شد یک قدم عقب‌تر می‌برد. بدین ترتیب کوشش برای رفتن به پس پشت واقعیه‌ی بنیادگذاری واقعیت که براساس آن خود هستی امروز دارای محتوا می‌شود مضمونی در تفکر متأخر هایدگر خواهد بود.

هایدگر در *Unterwegs zur Sprache* [در راه زبان] می‌گوید که «هر شاعر بزرگی با استفاده از شعر واحدی شعر می‌سراید»^۱ و چون تفکر اصیل اساساً شاعرانه است، هر متفکر بزرگی فکر واحدی را به زبان می‌آورد که هیچ‌گاه به طور کامل گفته نمی‌شود. بدین ترتیب، نوشته‌های متأخر هایدگر را می‌توان به معنایی حاشیه‌هایی به هستی و زمان انگاشت، همان تلاش پیوسته و دایمی برای تقرّب به هستی و عمیق کردن و ریشه‌ای‌تر کردن بصیرت‌های موجود در شاهکارش. او شاید شاعرانه‌ترین و

1. US 37.

هرمنوتیکی ترین فیلسوف از زمان افلاطون به بعد شود؛ اما طلب اساسی موجود در تفکر او تغییر نمی‌کند بلکه صرفاً مفصل‌تر می‌شود. در واقع، وقتی که توجه اصلی تفکر هایدگر به فهم و بیان دقیق آن درک شود می‌توان فهمید که چرا نوشته‌های متأخر او به مسئله‌ی «تفکر» اختصاص می‌یابد و چرا هایدگر تفکر را بیشتر برحسب پاسخ‌گویی تعریف می‌کند تا دستکاری و تصرف اندیشه‌ها. شایع است که در تفکر هایدگر «گشت» یا «چرخشی» وجود دارد، ولی هنگامی که از دید مشرف امروز به تفکر او نگریسته شود تفکر او در حقیقت یکپارچه است. هستی و زمان خاکی است که تفکر متأخر او از آن می‌روید. هایدگر از ابتدا تا انتها از جریانی هرمنوتیکی بحث کرد که به واسطه‌ی آن هستی می‌تواند معلوم و منکشف شود. هایدگر در هستی و زمان با پدیدارشناسی «دازاین» به این جریان نزدیک شد و در آثار بعدی‌اش این جریان به صورت پژوهش در باب نیستی، پژوهش در باب خود کلمه‌ی «هستی»، پژوهش در باب برداشت‌های یونانی و جدید از هستی و حقیقت، پژوهش در باب تفکر و پژوهش در باب زبان درآمد. مسلماً تفکر هایدگر در نوشته‌های متأخرش شاعرانه‌تر و مبهم‌تر و پیش‌گویانه‌تر می‌شود، اما انکشاف یا نامستوری هستی همچنان مضمون ثابت تفکر او باقی می‌ماند.

خصلت هرمنوتیکی تفکر هایدگر در نوشته‌های متأخر او ابعاد دیگری می‌یابد، اما بیشتر هرمنوتیکی می‌شود و نه کم‌تر و حتی به معنای مربوط کردن خودش با تفسیر بیشتر هرمنوتیکی می‌شود. مضمون تفکر او هنوز این است که هستی چگونه به فهم درمی‌آید و در الفاظ ثابت و ماهوی بیان می‌شود، اما موضوع تأویل از توصیف تعمیم یافته‌ی تماس هر روزی «دازاین» با هستی به مابعدالطبیعه و شعر منتقل می‌شود. او به طور روزافزونی به تأویل متن رو می‌آورد؛ متفکران معدودی در تاریخ فلسفه‌ی غربی بوده‌اند که به تفسیر متون و به ویژه تفسیر پاره‌های بر جای مانده از دوره‌ی قدیم پرداخته و بخش اعظم تفلسف‌شان را صرف آن کرده باشند. هایدگر حتی اگر در طرح نظریه‌ی فهم در هستی و زمان سهم فلسفی شایان و با اهمیتی در این نظریه نداشته بود باز می‌توانست «هرمنوتیکی» ترین فیلسوف در میان فیلسوفان غرب نامیده شود.

شاید این بسط و گسترش نظریه‌ی هرمنوتیکی مرهون سرشت ذاتاً هرمنوتیکی کوشش در بحث از «هستی» باشد، اگر در متن عمل فهم که به وسیله‌ی آن اشیاء معلوم می‌شوند بدان تقرّب بسته شود. و فهم هرمنوتیکی تر می‌شود اگر آرزومند

رفتن به پس‌پشت «متن» تفکر غربی برای پرسش‌هایی باشیم که برای این سنت مطرح شدند. پس کوشش موجود برای بیرون کشیدن معنای مکنون متن است و نه صرفاً برای خشنود ماندن از کاوش کل نظام با الفاظ خود آن. این کاری است که هایدگر می‌کوشد انجام دهد و در عین حال نظر خودش را در خصوص رهیافت هرمنوتیکی شایسته برای انسان با رجوع به هستی و رجوع به سنت به دست دهد. دادن شرحی مفصل از تفکر متأخر هایدگر از حوصله‌ی این فصل بیرون است^۲؛ اما چند مضمون عمده و اهمیت آن‌ها برای نظریه‌ی هرمنوتیکی در بخش‌های باقی‌مانده به اجمال شرح داده می‌شود.

نقد تفکر نموداری، فاعل‌گرایی، فن‌آوری

هایدگر پیش از این در هستی و زمان، در بحث از خصلت اشتقاقی «اقوال جازم» و این که این اقوال جازم اشیاء را به چنان نحوی می‌خواهند نمایش دهند که صرفاً نگریسته شوند، جهت‌گیری انتقادهای متأخرش از تفکر تصویری را تقدیر کرده بود. او در آن‌جا نشان داد که چگونه در بطن پیش ساختار فهم منظر موضوع ادراک به طرز ظریفی با توجه به مقتضیات تفکر منطقی و مفهومی نظم داده می‌شود و، مثلاً چکش، چگونه از متن زنده‌اش (das Zuhandene) جدا شده و در قلمرو انتزاعی تفکر نموداری یا تصویری جا می‌گیرد. هایدگر در نوشته‌های متأخرش می‌کوشد که مرور کند چگونه تفکر غربی به تعریف تفکر و هستی و حقیقت با الفاظ اساساً نموداری یا تصویری [presentational] رسید.

هایدگر در «تعلیم افلاطون در باب حقیقت» به تمثیل مشهور غار رو می‌آورد. در این تمثیل پرشمول فرض بر آن است که حقیقت نامستوری یا مکشوفی است، برای آن‌کس که از غار بیرون می‌رود و به روشنایی می‌رسد و به غار بازمی‌گردد؛ اما تصور حقیقت به منزله‌ی «مطابقت» بر تصور پویاتر نامستوری مسلط شد. حقیقت صحیح دیدن شد و تفکر موضوع جادادن تصور در برابر چشم ذهن شد، یعنی تفکر مرادف شد با دستکاری صحیح تصورات..

۲. اما رجوع شود به: *The Anatomy of Disillusion*، از و. ب. ماکامپر، و نیز بحث مفصل ریچاردسون در *TPHT*؛ در زبان آلمانی، به ویژه باید کتاب آتو پوگر، *Der Denkweg Martin Heideggers* را توصیه کرد. بحث‌های مفید در زبان انگلیسی، به قلم کوکلمنز، لانگان، ورسنی و بقیه در دسترس‌اند و در کتابنامه فهرست آن‌ها آمده است.

با این دید از تفکر و حقیقت، صحنه برای گسترش مابعدالطبیعه در تمامی تفکر غربی، برای روی کردن نظری به زندگی - ایدئولوژیکی، برحسب تصورات - آماده شد:

ذات ایده/ مثال در نمود و مرئی بودن نهفته است. این ذات متحقق‌کننده‌ی حضور «آن چیزی» است که هستی هر هست است. در «چه بودن» هست، هستی به حضور می‌آید. اما «حاضر» بودن باهو حاضر بودن طبع هستی انگاشته می‌شود. به این دلیل، در نزد افلاطون طبع اصیل هستی در «چه بودن» آن نهفته بود. بعدها این معنا با این اصطلاح بیان شد که «ماهیت» / *quidditas* / «هستی» / *esse* حقیقی است؛ یعنی «ذات» / *essentia* و نه «وجود» / *existentia*. بنابراین آنچه برای مشاهده‌گر به صورت «ایده/ صورت» در دیدرس قرار می‌گیرد انکشاف شیء است چنان که آن شیء ظاهر می‌شود. پس شیء منکشف شده از همان ابتدا آن چیزی دریافته می‌شود که درک شده و فقط نیز همین است [و بنابراین] وقتی که «ایده‌ی/ صورت» چیزی را درک می‌کنیم، این شیء همان چیزی است که در فعل شناسایی شناخته می‌شود.^۳

از آن‌جا که طبق این برداشت هر چیزی بر اساس صورت‌های مثالی و صورت مثالی داشتن و مهم‌تر از همه مفهوم عقل به نظم می‌رسد، هایدگر ادعا می‌کند که برداشت پیش‌تر از حقیقت به منزله‌ی انکشاف یا نامستوری از میان رفت. انسان غربی دیگر هستی را جلوه کردن و رو بستن پیوسته از قوه‌ی درکش حس نمی‌کند بلکه آن را به شکل حضور ایستای ایده / صورت حس می‌کند. و بدین ترتیب حقیقت عبارت می‌شود از: «*Orthotes*، درستی ادراک و قول جازم».^۴ این به معنای آن است که تفکر معطوف به حقیقت در هستی بنیاد نیافته بلکه در ادراک ایده/ صورت بنیاد یافته است؛ وجود برحسب تجربه‌ی زنده تصور نمی‌شود بلکه برحسب صورت تصور می‌شود، یعنی چیزی ایستا، حاضر بودنی لازمان و پایدار.

شاید بتوان گفت که غرب مابعدالطبیعه و خداشناسی‌اش را بر این اساس ساخته است. هایدگر در درس گفتارهایی (منتشر نشده) درباره‌ی «اوگوستین و فلسفه‌ی نوافلاطونی»، در اوایل ۱۹۲۱، به پیگیری تضاد واضح (در اعترافات، کتاب دهم) میان مسیحیتی پرداخته بود که از بطن واقع‌بودگی تجربه‌ی زندگی برمی‌خیزد و کمال

3. *PL-BH* 35.4. *Ibid.*, 42.

آن نه در شناخت خدا بلکه در زیستن با خداست و از سوی دیگر مسیحیتی متوجه به «ابتهاج الاهی» به منزله‌ی «خیر اعلی» / *summum bonum* (یعنی، تصور «ابتهاج الاهی» / *fruitio Dei*). این مسیحیت دوم که تصویری ایستاتر و تصویری تر از هستی و مواجید الاهی دارد مستقیماً به فلسفه‌ی نوافلاطونی می‌رسد. وقتی که مواجید الاهی به *fruitio Dei* / «ابتهاج الاهی» تعریف شد و وقتی که خدا «سکینه» ای دارد که دل را آرام می‌کند، آن گاه خدا از بیرون جریان سیال حیات واقع - تاریخی مداخله می‌کند و محیی بودن او در مقام خدای تجربه‌ی زندگی از فعل باز می‌ایستد. [و بدین ترتیب] او دیگر حی، زمانی، متناهی، دم - دست نیست. او صرفاً «در دست» است برای این که نظاره شود و بهجت بخشد؛ و بدین سان خدا موجودی ابدی بیرون از زمان و مکان و تاریخ و فوق آن‌ها می‌شود.^۵

هایدگر در درس گفتاری که در ژوئن ۱۹۳۸ با عنوان «بنیادگذاری تصویر جدید از جهان از طریق مابعدالطبیعه» ایراد کرد اثر این گونه رویکرد عام به حقیقت و تفکر را وقتی که با موقف دکارتی نیز ترکیب شود پی می‌گیرد، زیرا در فلسفه‌ی دکارت بود که تفکر غربی گشت یا چرخش قاطع دیگری اتخاذ کرده بود. در نزد دکارت، حقیقت چیزی بیش از موافقت میان عالم و معلوم است، حقیقت یقین عقلانی فاعل شناسایی از این موافقت است. نتیجه‌ی این نظر آن است که انسان فاعل شناسا مرجع نهایی مقام و منزلت هر آنچه به دیده درآید انگاشته شود. و این به معنای آن است که هر هستی تنها برحسب قطب‌بندی آگاهی به فاعل شناسایی - موضوع شناسایی و موضوعات آگاهی چنین است. آنچه معلوم است نهایتاً موجودی با استقلال وجودی و نمایان‌کننده‌ی خود آن چنان که «هست» نیست، یعنی به جلوه درآوردن و متجلی کردن خودش با قدرت وجود خودش برای ما؛ بلکه آنچه معلوم است به مثابه‌ی موضوع شناسایی دیده می‌شود، به مثابه‌ی چیزی که شناسنده‌ی آگاه برای خودش نمایان می‌کند. و از آن جا که شأن جهان در فاعلیت ذهن آدمی سخت استوار شده، این شأن شناسنده‌محور و فلسفه آگاهی‌محور می‌شود. هایدگر این ترکیب تازه را «فاعل‌گرایی» (*subjectism / Subjektivität*) جدید می‌نامد.^۶

5. Pöggeler, pp. 38-45; *Ho* 338-39.

۶. فاعل‌گرایی از فاعلیت ذهن شناسنده متمایز می‌شود، زیرا فاعل‌گرایی هم مقوم عینیت موضوع

فاعل‌گرایی لفظی پرشمول‌تر از فاعلیت ذهن شناسنده (subjectivity) است، زیرا به معنای آن است که اساساً انسان مقیاس جهان محسوب شده است. در این نظر جهان فقط با توجه به انسان معنا دارد که وظیفه‌اش مسلط شدن بر جهان است. نتایج فاعل‌گرایی بسیاری دارند. نخست این که علوم تجربی اهمیت بسیار می‌یابند، زیرا به اراده‌ی معطوف به استیلای انسان خدمت می‌کنند. ولی از آن جا که انسان در فاعل‌گرایی هیچ مقصود یا معنایی را که در یقین عقلانی خود او بنیاد نشده به رسمیت نمی‌شناسد، او در دور جهان طرح افکننده‌ی خودش اسیر می‌شود. و بدین‌سان اشیاء هنری صرفاً «عینیت‌یافتگی‌های» فاعلیت ذهن شناسنده یا «بیان‌ها»ی تجربه‌ی انسان انگاشته می‌شوند. فرهنگ تنها می‌تواند عینیت‌یافتگی جمعی آنچه انسان‌های فاعل شناسایی ارزش می‌گذارند باشد، یعنی فرافکنی فعالیت بی‌اساس انسان. در این چارچوب، هیچ فعالیت فرهنگی و هیچ فعالیت فردی انسان را نمی‌توان پاسخی به فعل خداوند (یا فعل هستی) انگاشت، زیرا همه‌چیز در انسان بنیاد گذاشته شده است. و نهایتاً تعریف مجدد خداوند است به «نامتناهی و نامشروط و مطلق» و جهان را غیرالاهی انگاشتن [یعنی: دنیا] و نسبت انسان با خدا را صرفاً «تجربه‌ی دینی» خود او دانستن. و در حالی که مفهوم قدیم‌تر «ابتهاج الاهی» / *fruitio Dei* خدا را از بطن جریان سیال زندگی روزانه بیرون برد، فاعل‌گرایی خدا را فرافکنی انسان و نسبت داشتن با او را احساس وابستگی و اتکای انسان می‌سازد.^۷

«فلسفه‌های ارزش» دوره‌ی جدید نیز نتیجه‌ی دیگر مابعدالطبیعی فاعل‌گرایی‌اند. ارزش‌ها مفهومی موقتی‌اند به قصد تدارک «اشیاء» (اکنون که ارزش آن‌ها وابسته به شناسنده بنیاد گذاشته می‌شود) با معنایی که آن‌ها با قرار گرفتن در

→ است و هم مقوم فاعلیت فاعل. فاعلیت ذهن شناسنده بالضرورة مستلزم آن است که من انسان فاعل نمودارکننده است و این فاعلیت همان صورتی است که فاعل‌گرایی در فلسفه‌ی دکارت می‌یابد. اما هایدگر فاعل‌گرایی را در هر موضع فلسفی که انسان را نقطه‌ی رجوع نهایی خود می‌شمرد باقی می‌بیند، چه این موضع فلسفی جمع‌گرایی یا مطلق‌گرایی، و چه فردگرایی باشد. فاعل‌گرایی در تأویل افلاطونی هستی نهفته است، زیرا صورت مثالی چیزی است که کسی آن را می‌بیند. اما با دکارت این موقعیت صریح می‌شود که انسان گیرنده‌ی فیوضات هستی نیست، فیوضاتی که مقدم بر خود اوست (یعنی، انسان دیگر مخلوق نیست)، بلکه او خالق هستی و مبنای جهانی است که خودش صورت می‌بخشد و طرح می‌کند. رجوع شود به: *TPHT*، ص 30-320.

چارچوب فاعل‌گرایی از دست دادند. معنای قداست اشیاء، با انسان یا بدون انسان، از دست می‌رود؛ شأن اشیاء به مفید بودن آن‌ها برای انسان تقلیل می‌یابد. وقتی که انسان ارزش اشیاء را «تعیین می‌کند» به لحاظ فلسفی تنها قدمی کوتاه کافی است تا خود ارزش‌ها اشیاء شمرده شوند. پس ارزش چیزی است مانند ورقه‌ای رنگ که انسان روی اشیاء موجود در جهانش می‌کشد. بدین ترتیب علم و انسان‌گرایی در عصری که انسان در آن حقیقتاً محور و مقیاس همه چیز است بدل به اسم شب می‌شود.

تفکر را چگونه می‌توان در چنین چارچوبی تعریف کرد؟ باز با همان الفاظ نموداری یا تصویری که به افلاطون باز می‌گردد. حقیقت را چگونه می‌توان تصور کرد؟ برحسب درستی و یقینی که گزاره‌ی راجع به چیزی با نحوه‌ی ارائه‌ی شدن آن شیء برای ما مطابق می‌شود. این ارائه واقعاً نمی‌تواند جلوه‌گری چیزی به ذات خودش باشد، زیرا آن شیء را فاعل شناسایی با فعل پر قدرت عینیت‌یافتگی در چنگ گرفته است و لذاست که هایدگر می‌گوید نظام‌های بزرگ مابعدطبیعی بیان‌های اراده می‌شوند، چه برحسب عقل (کانت) و آزادی (فیشته) و عشق (شلینگ) و روح مطلق (هگل) بیان شوند و چه برحسب اراده‌ی معطوف به قدرت (نیچه).^۸

این اراده‌ی معطوف به قدرت که در فاعل‌گرایی بنیاد گذاشته شده هیچ ارزش واپسینی نمی‌شناسد و فقط تشنه‌ی قدرت بیشتر است. این اراده‌ی معطوف به قدرت در عصر کنونی خود را در اشتیاق جنون‌آمیز به استیلای فنی نشان می‌دهد. با این همه تأثیر تفکر فنی ظریف‌تر و نافذتر از این است، زیرا ما رفته رفته به ملاحظه‌ی خود تفکر برحسب استیلا می‌رسیم. تفکر به تفکر فنی بدل می‌شود تا مفاهیم و تصورات لازمی را بسازد که سلطه بر اشیاء و تجربه را ممکن می‌سازند. تفکر دیگر موضوع پاسخ‌گویی آشکار به جهان نیست بلکه موضوع کوشش‌های بی‌وقفه برای سلطه بر آن است؛ تفکر دیگر حافظ و نگهبان ثروت‌های زمین نیست بلکه در تلاش برای بازساختن زمین بر طبق مقاصد انسان آن‌ها را به پایان می‌رساند. محض نمونه، رودخانه دیگر هیچ ارزش ذاتی ندارد و انسان جریان آن را متناسب با مقاصد خودش دوباره جهت می‌دهد، سدهای بزرگ در برابر آن می‌سازد و مواد

سمی را در آن خالی می‌کند. خدایان گریخته‌اند و زمین دارد سنگدلانه تباه می‌شود. از نظر هایدگر، فرجام غم‌انگیز تحول تفکر از افلاطون تا دکارت و نیچه تا عصر حاضر چنین است.

علم هرمنوتیک در مقام نظریه‌ای در باب چگونگی فهم و تأویل مستقیماً متأثر از این ملاحظات است، زیرا وقتی که در متن تفکر فن‌آورانه به مسئله‌ی تأویل نزدیک شویم، تأویل وسایل لازم برای سلطه‌ی مفهومی بر عین یا موضوع شناخت را فراهم می‌کند. وقتی که تفکر به دستکاری و آلت دست قرار دادن معانی و مفاهیم تعریف شود، این تفکر دیگر خلاق نیست بلکه آلت‌ساز و مخترع است. وقتی که فاعل‌گرایی اساس تأویل قرار می‌گیرد، جز عینیت‌یافتگی چه چیزی تأویل می‌شود؟ و لذاست که مفهوم حقیقت/صدق در مقام مطابقت منطقاً با این رویکردها مناسب می‌شود و حقیقت صرفاً «صحت» می‌شود.

پس برای نظریه‌ی تأویل بسیار فرق می‌کند که تفکر دقیقاً با الفاظ تصویری تصور شود، زیرا در آن صورت خود تأویل با مطلب ناشناخته‌ای که باید معلوم شود سروکار نمی‌یابد بلکه با ایضاح و ارزشیابی داده‌های قبلاً معلوم سروکار می‌یابد. بنابراین وظیفه‌ی نظریه‌ی تأویل «نشان دادن» ابتدایی شیء نیست بلکه نشان دادن ابتدایی صحت به دست آمده در میان چندین تأویل ممکن است. چنین پیش‌فرض‌هایی به جای آن که شکاف موجود میان تاریکی و روشنی را التیام بخشند، آدمی را همواره در نور روشن آنچه از قبل معلوم است نگه می‌دارند. و بدین‌سان است که زبان نظامی از نشانه‌ها برای اطلاق به مجموعه‌ای از قبل معلوم از اعیان تصور می‌شود.

اما در نزد هایدگر این دسته از تعاریف — در خصوص زبان، حقیقت و تفکر — و با ابتنا به آن‌ها مفهوم فهم و تأویل مبین موضوعیت یافتن تعلیم افلاطون در باب حقیقت است. تفکر غربی و به ویژه مابعدالطبیعه از زمان افلاطون نمایانگر «متن» این موضوعیت یافتن است. هایدگر وظیفه‌ی هرمنوتیکی خود برای تأویل این متن را در رفتن به پس‌پشت آن می‌بیند. او در فلسفه‌های کانت و هگل و نیچه اشاراتی به رویکرد کهن یونانیان به حقیقت به منزله‌ی انکشاف یا نامستوری می‌یابد، انکشافی

که به طور موجز خود را اظهار می‌کند و سپس ناپیدا می‌شود. پس هایدگر از همان ابتدا وظیفه‌ی فلسفی خودش را با الفاظی اساساً هرمنوتیکی تعریف کرده. علم هرمنوتیک در این زمینه از بحث صرفاً به معنای تأویل بر حسب صحت و موافقت نیست؛ علم هرمنوتیک به بیرون آوردن معنای «مکنون» و معلوم کردن ناشناخته به معانی متعارف و عمیق‌تری که در این علم وجود داشت می‌پردازد، یعنی: انکشاف و افشا. و لذا وقتی که هایدگر به «تأویل» فلسفه‌ی کانت می‌پردازد فقط نمی‌گوید که مؤلف چه مقصود داشته، زیرا چنین کاری محدود به همان نقطه‌ای خواهد شد که تأویل حقیقی بایست آغاز شود. و لذا او می‌پرسد که متن چه چیزی را «نمی» گوید؛ او می‌پرسد که چرا کانت میان چاپ اول و دوم نقد عقل محض تجدید نظرهایی در آن انجام داد. او به پشت متن می‌رود تا بپرسد که مؤلف چه نگفت و چه نتوانست بگوید و با این همه کدام‌یک به مثابه‌ی پویایی درونی متن معلوم [ما] می‌شود.^۹ متن تمام شده و نهایی یگانه موضوع تأویل نیست بلکه نقض درونی و تلاشی که در خلق متن دست‌اندرکار بوده نیز موضوع تأویل است.

این نکته به دو مسئله‌ی آشنا و از قدیم مرسوم در علم هرمنوتیک اشاره می‌کند: ۱) نقض کردن متن و ۲) فهمیدن مؤلف بهتر از آن که خود او خودش را می‌فهمد. وقتی که حقیقت چیزی تصور شود که هم به ظهور می‌آید و هم به شتاب در حجاب می‌شود، آن گاه تأویل بایست به طور خلاق هنوز ناگفته را معلوم کند. زیرا «هیچی» آستر هر خلق محصلی است؛ ولی این هیچی فقط در متن هستی و در محصل بودن آن معنادار است. وقتی که اثر هنری عینیت‌یافتگی فاعلیت ذهن انسان انگاشته نشود و افشای هستی یا پنجره‌ای به ساحت قدسی انگاشته شود، آن گاه مواجهه‌ی آدمی با آن به صورت قبول هدیه است و نه فعل فاعل شناسنده در درک ذهنیت نهفته در آن. تأویل اثر هنری عمل فردی عتیقه‌شناس یا عتیقه‌دوست نیست و نیز آن کوششی که می‌خواهد یونانیان را سرمشق چگونه زیستن قرار دهد، به مانند کوشش آشنا در انسان‌گرایی. تأویل عبارت است از تکرار و اعاده‌ی واقع‌ی اصیل افشا. تأویل عبارت است از کوشش برای رسیدن به پشت پوسته‌ی سخت تأویل نادرست (هایدگر دوست دارد کلمات را «صیقل» دهد تا پوسته‌ی رخشان و اصیل آن‌ها باز بدرخشد) و جا گرفتن در مرکز آنچه گفته و ناگفته است. با این همه تأویل بازگشتی

ساده به گذشته نیست بلکه واقعی جدیدی از افشاست؛ کوشش برای احیای فلسفهی کانت، دقیقاً به همان سان که او در نظر داشت، اعاده‌ای احمقانه خواهد بود. پس هر تأویلی باید ناقض ضابطه‌بندی‌های صریح در متن باشد.^{۱۰} امتناع از فراتر رفتن از گفته‌های مصرّح در متن واقعاً صورتی از بت‌پرستی و نیز صورتی از خام‌اندیشی تاریخی است.

پس آیا کسی واقعاً مؤلف را بهتر از آن که خود او خودش را می‌فهمد می‌فهمد؟ خیر، زیرا مؤلف در چنبره‌ی ملاحظاتی قرار داشته که به تصنیف او جان بخشیده؛ بنابراین کسی مؤلف را بهتر نمی‌فهمد بلکه به گونه‌ی متفاوتی او را می‌فهمد. هایدگر، در در راه زبان، در گفتگوی مشهورش با فردی ژاپنی، توضیح می‌دهد که مقصود او «اندیشیدن به تفکر یونانی به شیوه‌ای عمیقانه‌تر یونانی» است.^{۱۱} او می‌پرسد که آیا این بدان معناست که او یونانیان را بهتر از آن که آن‌ها خودشان را می‌فهمیده‌اند می‌فهمد. خیر، نه تا آن‌جا که در مقام بازگشتن صرف به آنچه اندیشیده و بیان شده منظور باشد، بلکه به آنچه نااندیشیده بوده. هایدگر می‌خواهد به پشت آستر تفکر یونانی، چنان که در ظاهر به نظر می‌رسد، نفوذ کند: در تهی بودن خلاق و نیستی نهفته در پشت ظهور محصل این تفکر شاید کلید رسیدن به نوع دیگری از تفکر و درک دیگری از هستی و حقیقت و زبان نهفته باشد. تا زمانی که این کار انجام شود، اشیاء [همچنان] اعیان محض و جهان بازیچه‌ی انسان خواهد بود. آنچه بدان حاجت است گام‌های رو به جلو دیگری در بسط و گسترش تفکر نموداری یا تصویری نیست بلکه «گامی به عقب و بیرون آمده از نوع تفکر صرفاً تصویری، یعنی توضیح دادن، سنجی از تفکر» به سوی تفکر متذکرانه (andenkende) است.^{۱۲}

در راه تفکر

عموماً گفته می‌شود که هایدگر نقد ویرانگری از مابعدالطبیعه‌ی غربی بیان می‌کرد یا پرسش هستی‌شناختی را باز مطرح می‌کرد، اما این نیز کاملاً صحیح است که بگوییم تمامی نوشته‌های متأخر او به بحث از عمل هرمنوتیکی اختصاص دارند که با آن انسان در تفکر «اساسی» و دیگر انواع تفکر مرز میان هستی و نیستی را از میان

۱۰. KPM، ص 83-181؛ ترجمه‌ی انگلیسی، ص 206-8.

11. US 134.

12. V4 180.

برمی‌دارد. پرسش اساسی صرفاً ملاحظه‌ی هستی در طبع و ذات هستی نیست بلکه چگونه اندیشیدن به هستی و چگونه ظاهر شدن هستی است؛ محض نمونه، توجه بسیاری به موقف انسان در این واقعه‌ی هرمنوتیکی که هستی در آن می‌ایستد یا به شیوه‌ی خاصی «فهمیده» می‌شود مبذول شده است. کوشش در پی‌گیری مضمون «تفکر» تلاشی پیچیده و چند جانبه خواهد بود، تلاشی که خوشبختانه پدر و. ج. ریچاردسون در زبان انگلیسی قبلاً انجام داده است.^{۱۳} در این جا کافی است که بر خصلت عموماً هرمنوتیکی چنین مضمونی تأکید کنیم و به جنبه‌های معدودی از آن که اهمیت خاصی برای علم هرمنوتیک دارند بپردازیم.

بسیار پرمعناست که هایدگر در گفتگو با فردی ژاپنی و دقیقاً در نقطه‌ای که ما پیش‌تر به آن اشاره کرده‌ایم اظهار می‌کند که انسان در «نسبتی هرمنوتیکی» (ein hermeneutischer Bezug) مقام می‌کند که در آن او پیام‌آور و زبان هستی است.^{۱۴} انسان آن هستی است که شکاف میان مستوری و نامستوری هستی و میان نیستی (به عبارت دیگر) و هستی را از میان برمی‌دارد. انسان در سخن گفتن هستی را تأویل می‌کند. تفکر حقیقی را هایدگر دستکاری آنچه قبلاً منکشف شده است تعریف نمی‌کند. تفکر حقیقی انکشاف و افشای آن چیزی است که پنهان بوده. با این همه در متنی که متفکر یا شاعری بزرگ سخن گفته بسیاری چیزها همچنان مستور و ناگفته می‌ماند؛ بنابراین گفتگوی متفکرانه با متن خود به افشای بیشتری می‌انجامد. این افشا به معنای متعارف‌تر کلمه علم هرمنوتیک می‌شود (و نوشته‌های هایدگر مشتمل بر بسیاری از این گونه گفتگوهاست). با این همه این فعل ثانوی تأویل بایست پیوسته به تکرار عاشقانه‌ی افشای اصیل بازگردد و خود را در مرز میان آنچه مستور و نامستور است نگه دارد.

گفتگوی خلاق با متن چگونه انجام می‌شود؟ در نوشته‌های متأخر هایدگر، در خلال دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰، مانند وارستگی،^{۱۵} نامه در باب انسان‌گرایی یا تفکر داعی به چیست؟، موقف انسان تقریباً قبول مخلصانه به نظر می‌آید، قبولی که به روی ندای هستی کاملاً باز خواهد بود. اما در اثری متعلق به دوره‌ی متقدم تفکر هایدگر، یعنی مقدمه‌ای به مابعدالطبیعه بحث هرمنوتیکی پرمعنایی در خصوص

13. *V4* 180.

14. *US* 125-27, 135-36.

۱۵. ترجمه‌ی انگلیسی، با عنوان *DT*.

ماهیت پرسشگری وجود دارد، آن گاه که پرسشگری بخواهد خلّاق باشد، و این بحثی است که بسیاری از رشته‌های مهمّ تفکرّ هایدگر در دوره‌ی متأخر را در خود جمع دارد.

مقدمه‌ای به مابعدالطبیعه با پرسشی آغاز می‌شود. در نزد هایدگر، پرسشگری نباید استنتاج صرف باشد بلکه می‌تواند راه آشکار کردن هستی باشد. پرسش آغازین این رساله — «چرا هستی هست‌ها بر نیست بودن آنها مرجّح است؟» — مؤدّی به پرسش دومی می‌شود که خطاب آن به پرسشگر است: «هست چگونه قائم به هستی می‌شود؟» پرسشگر یک‌باره خود را منتقل در موقعی متفاوت با موقف پرسش آغازین می‌یابد، زیرا این پرسش پرسشی است که به پرسشگر بازمی‌گردد. به گفته‌ی هایدگر، در عمل پرسیدن چنین پرسشی «ما ظاهراً یکسره متعلّق به خودمان هستیم. ولی این پرسشگری است که ما را به درون این گشودگی موجود در پرسشگری و مشروط به آن سوق می‌دهد و خودش را دگرگون می‌کند (کاری که هر پرسشگری حقیقی انجام می‌دهد) و فضای تازه‌ای بر سر هر چیز و درون هر چیز می‌افکند».^{۱۶}

پس پرسشگری راهی است که انسان با هستی پنجه می‌زند و هستی را به نشان دادن خودش وا می‌دارد. پرسشگری تفاوت هستی شناختی میان هستی و هستی هست‌ها را کم می‌کند. آن پرسشگری که صرفاً در ساحت هستی هست‌ها باقی می‌ماند و هیچ کوششی برای حرکت به درون بنیاد (سلبی) چنین هستی به عمل نمی‌آورد پرسشگری حقیقی نیست بلکه دستکاری و تصوّف و محاسبه و تبیین است. هایدگر به طور روشن اظهار نظر می‌کند که: «مدّت‌هاست که شور پرسشگری در ما مرده است... پرسشگری در مقام عنصر بنیادی هستی تاریخی از ما دور شده است».^{۱۷}

ذات هستی - در - جهان انسان دقیقاً همین عمل هرمنوتیکی پرسشگری است، یعنی نوعی از پرسشگری که در صورت حقیقش به هستی ناپیدا می‌رسد و آن را وامی‌دارد که در رخدادی تاریخی و انضمامی ظاهر شود. پس از رهگذر پرسشگری است که هستی به تاریخ بدّل می‌شود. نسبت درونی هستی و تاریخ و خودی در

16. *IM* 29-30.17. *Ibid.*, 143.

قطعه‌ی زیر که از مقدمه‌ای به مابعدالطبیعه گرفته شده روشن می‌شود:

۱. تعیین ذات انسان هرگز پاسخ نیست بلکه اساساً پرسش است.
۲. انجام دادن این پرسش به این معنای بنیادی تاریخی است که نخست این پرسشگری تاریخ را می‌آفریند....
۴. تنها در آن‌جا که هستی خود را در پرسشگری منکشف می‌کند تاریخ رخ می‌دهد و در کنار آن هستی انسان....
۶. هستی تاریخی تنها در مقام پرسشگری انسان را به ذات خودش می‌رساند؛ تنها در این صورت است که انسان دارای خود است. خودی انسان بدین معناست: او بایست آن هستی را دگرگون کند که خودش را در تاریخ بر او منکشف می‌سازد و او را در آن برپا می‌دارد.

در نوشته‌های متأخر هایدگر تأکید از پرسشگری انسان برداشته می‌شود و به لزوم گشایش یا گشودگی [openness] هشیار در برابر هستی داده می‌شود. هستی هنوز تاریخی است، اما رخداد آن بیشتر بخشش هستی است تا چیزی حاصل از تحقیق و دریافت انسان.^{۱۸}

با این همه می‌بایست هرگونه انتقال یا گشتی را در این جا با دیده‌ی احتیاط نگریست، زیرا هایدگر متناقض‌گو نیست بلکه موضع پیشترش را تکمیل می‌کند؛ او در آثار متأخرش می‌کوشد بر موضع غیرشناسنده محورش تأکید کند و به همین دلیل تصویری را که از انسان، پرسشگری «پنجه زن» با هستی ارائه می‌دهد برمی‌دارد و انسان را «شبان هستی» می‌خواند. اما حتی در مقام شبان هستی نیز برحسب «تفکر» و «شاعری» به پاسداری انسان اشاره می‌شود؛ و این‌ها هم افعالی‌اند که از جانب انسان صورت می‌گیرند، البته در پاسخ به ندای هستی، و هم افعالی که خصلت تاریخی خودشان را دارند. هایدگر در نامه در باب انسان‌گرایی می‌گوید:

مادام که تفکر، در مقام تذکر تاریخی، حوالت هستی را انذار می‌دهد، خود از قبل مقید به امر مقدّر است، که چیزی است متناسب با حوالت تقدیر.. خصلت مقدّر [Geschicklichkeit] گفت هستی در مقام بخشش حقیقت - این قانون نخست تفکر است و نه قواعد منطق... هستی به منزله‌ی رخداد مقدّر [Geschick] تفکر است. این واقعه فی‌نفسه تاریخی است. تاریخ آن در فعل گفتن متفکر اکنون به زبان می‌آید.^{۱۹}

انسان در مقام شبان هستی آن حالت پرومته‌ای را که در «قصیده در باب انسان» سوفوکلس (آنتیگونه) شاهدیم از دست می‌دهد،^{۲۰} همان حالتی که هایدگر در مقدمه‌ای به مابعدالطبیعه بدان توجّه می‌دهد؛ هایدگر حتی در رساله‌ی وارستگی اظهار می‌دارد که «ماکاری نباید بکنیم، بلکه باید انتظار بکشیم».^{۲۱}

در رساله‌ی تفکر داعی به چیست؟ تفکر پاسخ به دعوت ندای هستی و الحاق به آن وصف می‌شود. تفکر چیزی است که از باطن انسان می‌آید، باطنی که در آن «هر چیزی که برای تفکر باقی بماند مکنون و مستور است».^{۲۲} نه پرسشگری بلکه پاسخ کلمه‌ی کلیدی است. با این همه انسان هنوز هستیی است که در پاسخ به نفی‌کنندگی هستی و به امر نامستور و راز هستی می‌رسد.

بحث پرسشگری به برخی از مضامین عمده در تفکر متأخر هایدگر انجامیده است. تاریخ‌مندی، تفاوت هستی‌شناختی، شعر و تفکر، و موقف‌گشایش پاسخ‌گویانه‌ی لازمی که رخصت می‌دهد آدمی «به درون این گشودگی حرکت» کند و مخاطب واقع شود. همه‌ی این‌ها متضمن موقفی هرمنوتیکی است که اساساً با نگرش فاصله‌دار و عینی متفاوت است، نگرشی که نتیجه‌ی این تصور از تأویل است که تأویل در وهله‌ی نخست عملی مفهومی و چیزی مانند تحلیل است.

زبان و سخن گفتن

در قطعه‌ای از نامه در باب انسان گرایی که پیش‌تر نقل کردیم، اشاره به «فعل گفتن متفکر» متضمن مضمون مهمّ دیگری در نوشته‌های متأخر هایدگر است، یعنی: زبانی بودن هستی. علاقه‌ی هایدگر به زبان از همان ابتدای فعالیت فلسفی او با رساله‌ی دکتریش با عنوان «نظریه‌ی حکم در تلقّی روان‌شناختی: مساهمت انتقادی و مثبت در منطق»^{۲۳} و رساله‌ی احراز صلاحیت در تدریس او در باب نظریه‌ی مقولات و معنا در نزد دانز اسکاٹس آغاز می‌شود. هایدگر در رساله‌اش در باب نظریه‌ی مقولات مدّعی لزوم پی‌ریختن مبانی نظری زبان شد.^{۲۴} او در گفتگوی اخیرش با فردی ژاپنی درباره‌ی این دوره‌ی اولیه سخن می‌گوید. و از همه مهم‌تر آن گفته‌های اوست که شرح می‌دهند که او چرا در هستی و زمان از کلمه‌ی «هرمنوتیک» استفاده کرد:

20. IM 146-65.

21. G 37; DT 62.

22. VA 139; see TPhT 599-601.

23. TPhT 675.

24. Pöggeler, p. 269.

عنوان «هرمنوتیک» را از مطالعاتم در زمینه‌ی علم کلام می‌شناختم. در آن زمان به ویژه با پرسش نسبت موجود میان کلام کتاب مقدس و تفکر نظری کلامی مشغول بودم. شاید همین نسبت بود - یعنی نسبت موجود میان زبان و هستی، که البته آن موقع بر من پوشیده بود - که من بیهوده می‌کوشیدم در بیراهه‌ها راهی به آن بیابم.^{۲۵}

تحلیل موقعیت «دازاین»، نحوه‌ی فهم و تأویل هستی در جهان، در هستی و زمان زبان را در بافت تازه‌ای جا داد. این تحلیل بیان فهم وجودی بود. و چون با فهم و مفهوم‌بودگی پیوند تنگاتنگ یافت بود که تفکر منطقی و هر دستکاری مفهومی اعیان موجود در جهان در مقایسه با زبان در متن زنده‌ی بیان اولی فهم صفت ثانوی و اشتقاقی یافت.^{۲۶} قلمرو منطق و «اقوال جازم» بسی زودتر از کتاب هستی و زمان در مقوله‌ی تفکر تصویری قرار گرفت، چرا که زبان در ذات حقیقی‌اش در مقام بیان اولی فهم تاریخی و مبتنی بر موقعیت چیزی است متعلق به نحوه‌ی وجود انسان. و هایدگر از این دیدگاه بود که می‌توانست به انتقاد نظریه‌هایی بپردازد که بر اساس آن‌ها زبان صرفاً واسطه‌ی ارتباط بود.^{۲۷}

مضمون زبان در مقدمه‌ای به مابعدالطبیعه به گونه‌ی مهمی بارز است. هایدگر در این رساله در بررسی پرسش «هستی چیست؟» به پاره‌ای از کلام پارمنیدس بازمی‌گردد که در آن این قول آمده است که هستی همان چیزی است که دریافت می‌شود. این به معنای آن است که «هستی تنها وقتی که ظاهر می‌شود و حجاب برمی‌گیرد، آنگاه که نامستور و مکشوف است، وجود دارد».^{۲۸} و به همان‌سان که هیچ رخداد هستی بدون دریافت شدن نمی‌تواند وجود داشته باشد و هیچ شدنی بدون هستی، پس هیچ هستی بدون زبان و هیچ زبانی بدون هستی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

فرض کنیم که انسان هیچ پیش‌دانشی از هستی نداشت، آیا هیچ معنای معینی از هستی اصلاً برای انسان موجود بود. هایدگر می‌پرسد:

25. US 96.

۲۶. رجوع شود به بحث خصلت اشتقاقی اقوال جازم در فصل قبل.

۲۷. SZ، ص 162-66. درخصوص نوع تازه‌ای از منطق، رجوع شود به:

Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, and Kitarō Nishida, *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*. 28. IM 139.

آیا صرفاً یک اسم و یک فعل در زبان ما کم خواهد شد؟ خیر. اصلاً زبانی وجود نخواهد داشت. اگر هیچ هستی من حیث هو خودش را در کلمات منکشف نمی‌کرد دیگر اقامه‌ی آن و سخن گفتن درباره‌ی آن در کلمات امکان نمی‌داشت؛ زیرا سخن گفتن از هست بماهو هست بایست متضمن فهمیدن پیشاپیش آن به منزله‌ی هست باشد، یعنی فهمیدن هستی آن.^{۲۹}

از سوی دیگر، «اگر قوه‌ی نطق (زبان) در ذات ما نهفته نبود، همه‌ی هست‌ها به روی ما بسته بودند، [چرا که] آن چیزی که ما خودمان هستیم کم ارزش‌تر از آن هستی نیست که ما نیستیم».^{۳۰} انسان بدون زبان، به هیچ نحوی که برای ما تصورپذیر باشد، نمی‌توانست باشد. هایدگر این مطلب را با صراحت بیان می‌کند: «زیرا انسان بودن ناطق بودن است».^{۳۱} به گفته‌ی هایدگر، آنچه توهم است این است که گمان کنیم انسان زبان را اختراع کرده! انسان زبان را اختراع نمی‌کند، به همان گونه که فهم و زمان یا خود هستی را اختراع نمی‌کند. («انسان چگونه می‌توانسته قوه‌ای را اختراع کرده باشد که او را منتشر می‌کند، قوه‌ای که تنها او را قادر به انسان بودن می‌سازد؟»^{۳۲}) حتی عمل شاعرانه‌ی نام‌گذاری نیز پاسخی است که انسان به هستی هست‌ها می‌دهد. در نوشته‌هایی که هایدگر پس از مقدمه‌ای به مابعدالطبیعه منتشر می‌کند تأکید بر انسان در مقام پاسخ‌دهنده به خطاب یا ندای هستی افزایش می‌یابد. محض نمونه، هایدگر در نامه در باب انسان‌گرایی اظهار می‌دارد که «تنها کار تفکر همواره صورت ملفوظ دادن به وارده‌ی هستی است، واردی که خانه می‌کند و در خانه‌اش انتظار انسان را می‌کشد».^{۳۳} و البته هستی در زبان معلوم می‌شود. وارد هستی در زبان با کلمه‌ی *Geschick*، تقدیر یا حوالت، وصف می‌شود. «مقدر بودن گفت هستی، در مقام تقدیر حقیقت، نخستین قانون تفکر است».^{۳۴} موضوع تاریخ چیز تازه‌ای نبود، زیرا هایدگر در مقدمه‌ای به مابعدالطبیعه زبان را آن قوه‌ی پویای هستی انسان معرفی کرده بود که او را قادر به تاریخی شدن می‌سازد، یا در حقیقت قادر به تأسیس تاریخ. دریافتن و سخن گفتن در این جا آن افعال به طور اخص تاریخی معرفی می‌شوند که هستی در آن‌ها وارد زمان می‌شود و روی می‌دهد. این تفاوت در اصل تفاوت در تأکید است: انسان مادام که خودش را به روی هستی می‌گشاید و مخاطب هستی

29. IM 82.

30. Ibid.

31. Ibid.

32. Ibid., 156.

33. PL-BH 118.

۳۴. همان. من ترجمه‌ی این جا را اندکی از ترجمه‌ی پیش‌تر در صفحه‌ی ۱۶۷ تغییر داده‌ام.

واقع می‌شود با هستی پنجه نمی‌زند. اما هایدگر پرسشگری را نیز ترک نمی‌گوید، زیرا پرسشگری دقیقاً عبارت است از جا گرفتن در پرسش از برداشت‌های تصویری. عنوان‌های نوشته‌های متأخر او مانند تفکر داعی به چیست؟ یا آرزوی هایدگر به گذاشتن علامت پرسش در برابر ذات / *das Wesen* و زبان / *der Sprache*، یعنی *Das Wesen? der Sprache?*، گویای این امر است. در واقع، پرسشگری روش اساسی تفکر او باقی می‌ماند. تغییر در تأکید تنها کوششی است برای اشاره‌ی قوی‌تر به تقدّم اولای هستی.

لازمه‌ی این نظر برای زبان معکوس کردن جهت مرسوم سخن گفتن است، یعنی نگوییم که انسان سخن می‌گوید بلکه بگوییم که خود زبان سخن می‌گوید. این نکته در مجموعه مقالاتی در باب زبان، در راه زبان [*Unterwegs zur Sprache*]، به صراحت گفته می‌شود. «زبان در ذاتش نه بیان است و نه فعالیت انسان. زبان است که سخن می‌گوید.»^{۳۵} کلمات در خاموشی طنین می‌افکنند و از رهگذر آن‌ها واقعیات جهان آدمی، تخصص میان زمین و جهان، قیام می‌کند: «صدا در سکوت چیزی انسانی نیست.»^{۳۶} آنچه به طور اخص انسانی است فعل گفتن انسان است. ولی گفتن فی نفسه فعل زبان است. آنچه در زبان به ظهور می‌آید چیزی انسانی نیست بلکه جهان است، خود هستی است.

هایدگر در در راه زبان خود ذات زبان را در سخن گفتن و به ویژه در گفتن (*das Sagen*) می‌بیند. گفتن نشان‌دادن است.^{۳۷} و لذا گاهی سکوت گویاتر از کلمات است. گفتن متعلق به استعداد گوش دادن است و لذا آنچه گفته شود می‌تواند خودش را نشان دهد؛ گفتن حافظ آن چیزی است که شنیده.^{۳۸} در گفتن، هستی خودش را به صورت رخداد نشان می‌دهد. اگر بخواهیم مطلب را برحسب بیان و نمود شرح دهیم: زبان بیان انسان نیست بلکه نمود هستی است. تفکر انسان را بیان نمی‌کند، تفکر به هستی رخصت می‌دهد که در مقام واقع‌ی زبان رخ دهد.^{۳۹} در این رخصت رخ دادن

35. *US* 19.36. *Ibid.*, 30.37. *Ibid.*, 258.38. *Ibid.*, 255.

۳۹. بدین ترتیب اصطلاح *Sprachereignis* (واقعه‌ی زبان) کلمه‌ی کلیدی [*Leitwort*] هرمنوتیک نوین ارنست فوکس است. رجوع شود به:

"Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu, in der Theologie des Paulus und im Ostergeschehen", *HPT* 281-305; and "The Essence of the Language-Event and Christology", *Studies of the Historical Jesus*, pp. 213-28.

حوالت انسان و نیز حوالت حقیقت و نهایتاً حوالت هستی نهفته است.

گشت هایدگر به سوی تأکید روزافزون بر زبانی بودن (Sprachlichkeit) نحوه‌ی هستی انسان و ادّعای او مبنی بر آن که هستی است که انسان را راه می‌برد و به او خطاب می‌کند و لذا نهایتاً انسان نیست بلکه هستی است که خود را نشان می‌دهد البته برای نظریه‌ی فهم دارای اهمیت بسیاری است. زیرا در این دیدگاه خود ذات زبان وظیفه‌ی هرمنوتیکی آن را در جهت آوردن شیء به نشان دادن خودش اقتضا می‌کند. و این بدان معناست که دانش مضبوط تأویل کوششی می‌شود برای برداشتن یک «گام به عقب» اساسی از تحلیل و تبیین صرف به توفیق همسخنی تفکر با آنچه در متن ظاهر می‌شود. فهمیدن نه فقط موضوع پرسشگری می‌شود که می‌خواهد دارای گشاده‌نظری و دیدگاه غیرجزمی باشد بلکه موضوع دانش چگونه انتظار کشیدن و چگونه یافتن جایی (Ort) نیز می‌شود که از درون آن هستی متن خود را نشان می‌دهد. و بدین‌سان تأویل یاور خود واقعی زبان در رخ دادن می‌شود، زیرا وظیفه‌ی هرمنوتیکی خود متن به عنوان جایی مورد تأکید قرار می‌گیرد که در آن جا هستی خودش را نشان می‌دهد. خود زبان در ذاتش هرمنوتیکی است و در شعر بزرگ تا برترین درجه هرمنوتیکی است، زیرا به طوری که هایدگر در «در باب ذات شعر» می‌گوید، شاعر پیام‌آوری، "hermeneut"، است میان خدایان و انسان.

هایدگر ذات هستی، تفکر، انسان، شعر و فلسفه را با وظیفه‌ی هرمنوتیکی گفتن یکی دانسته است. بحث از این که این موضع معقول است یا نه در این جا ضروری نیست. واقعیت این است که فلسفه‌ی خود او از بیخ و بن هرمنوتیکی می‌شود و مضامین عمده‌ی فلسفه‌ی او همه ظاهراً در حیطه‌ی خاص علم هرمنوتیک قرار می‌گیرند. البته او با دور شدن از برداشت کهن از علم هرمنوتیک، یعنی قواعد و ضوابط لغوی تأویل متن، تمامی بافت علم هرمنوتیک را تغییر داده است. شاکله‌ی سوژه-ابژه/فاعل-موضوع، عینیت، معیارهای صحت و اعتبار، متن در مقام بیان زندگی، این‌ها جملگی با رویکرد هایدگر بیگانه‌اند. تعریف علم هرمنوتیک به علمی که در آن معنا روشن می‌شود، تعریفی که ریکور آن را فهمی «بسیار موسّع» می‌شمارد، چون لزوماً عمل تأویل متن را شامل نمی‌شود، در ترسیم افق علم هرمنوتیک تغییری فراگیر به بار می‌آورد. و لذا خود عمل تأویل در زمینه‌ای هستی‌شناختی باز تعریف می‌شود.

تفسیر و آفاق هستی

شاید نامنصفانه و از خرد به دور باشد که تفسیرهای خود هایدگر را سرمشقی برای نظریه‌ی تفسیر شاعرانه به طور عام بگیریم، زیرا استفاده‌ی او از آن‌ها در متن تحقیق خود او در ذات هستی و ذات زبان قرار می‌گیرد. هایدگر در یادداشتی پیشگفتار مانند به «در باب ذات شعر» به طور اخص انکار می‌کند که تفسیرهای او مساهمت‌هایی در تحقیق در تاریخ ادبیات یا زیباشناسی باشند.^{۴۰} ولی ما می‌توانیم در این‌جا به قصد دادن مثال به دو جا اشاره کنیم که در آن‌جا هایدگر به مسئله‌ی تفسیر رو می‌کند، یکی در اثر اولیه‌اش مقدمه‌ای به مابعدالطبیعه و دیگری در در راه زبان.

هایدگر در بخش پایانی مقدمه‌ای به مابعدالطبیعه از آنتیگونه‌ی سوفوکلس همخوانی «قصیده در باب انسان» را در کوششی برای تعریف روشن‌تر برداشت نخستین یونانی از انسان، که در آن بیان شده، تفسیر می‌کند. او بیان می‌کند که:

تاویل ما به سه مرحله تقسیم می‌شود و در هر مرحله به ملاحظه‌ی کل شعر از دیدگاهی متفاوت خواهیم پرداخت.

در مرحله‌ی اول، معنای باطنی شعر را بازخواهیم نمود، یعنی آن چیزی که عمارت کلمات قائم به آن و بالارفته از آن است.

در مرحله‌ی دوم، از میان توالی کامل بندها و ترجیع‌بندها عبور می‌کنیم و حیطه‌ای را که شعر عیان کرده است محدود می‌کنیم.

در مرحله‌ی سوم، به قصد قضاوت درباره‌ی کسی که بر طبق این گفتار شاعرانه انسان است، می‌کوشیم در قلب شعر جا بگیریم.^{۴۱}

بدیهی است که هایدگر رویکردی صورت‌گرا اتخاذ نمی‌کند، زیرا چنین رویکردی از دامنه‌ی مقاصد و پرسشی که او مطرح می‌کند بیرون قرار خواهد گرفت. این نکته جالب توجه است که رویکرد او در این‌جا پیشاپیش مبین رویکرد «آفاقی» دوره‌ی متأخر تفکر اوست که در آن تفسیر درصدد تعیین «جا» (topos) بی است که از میان آن شعر سخن می‌گوید، یعنی عرصه (clearing) ای در بطن هستی که عبارات آن را آشکار کرده است. بدین ترتیب مرحله‌ی اول جزء به جزء شروع نمی‌شود بلکه با کوشش برای یافتن معنایی آغاز می‌شود که کل عمارت کلمات قائم به آن و از آن بالا رفته است. آنچه گفته شده در بطن معنایی قرار می‌گیرد که به تمامی صریح نیست،

معنایی که زیر و بالای متن است. این معنای فراگیر، این گشتالتی که چیزی بیش از مجموع اجزاء است، اصل حاکم بر شعر است و تک تک اجزاء آن را روشن می‌کند. و این حقیقت شعر است، هستی که آشکار می‌شود، می‌توانیم بگوییم، جان شعر است. هایدگر تنها در پی این مرحله به مرحله دوم قدم می‌گذارد، و این مرحله عبور از بند به ترجیع‌بند و از طریق شعر بازگشت به «محدود کردن حیطه‌ای است که شعر عیان کرده است».

«در مرحله‌ی سوم، می‌کشیم در قلب شعر جا بگیریم» یعنی در مرز اساسی میان مستوری و نامستوری که در فعل آفریننده‌ی شاعر در نام‌گذاری آنچه انسان است بنیان گذاشته شده و بازاندیشی عمیقانه‌ی آنچه بدان نام داده شده است. و البته این به معنای فراتر رفتن از شعر است و نزدیک شدن به آنچه گفته نشده:

اگر خودمان را به آنچه شعر مستقیماً می‌گوید خشنود کنیم، تأویل [با مرحله‌ی دوم] به پایان رسیده است. اما تأویل در واقع اکنون شروع شده است. تأویل واقعی بایست نشان دهد که در کلمات چه قرار نمی‌گیرد و با این همه گفته شده. برای انجام دادن این کار مفسر بایست از نقض استفاده کند. او بایست آن جای اساسی را بجوید که در آنجا تأویل علمی، یعنی تأویلی که هرچه از محدوده‌هایش فراتر رود داغ غیر علمی به آن می‌زند، هیچ چیز دیگری نیافته است.^{۴۲}

عمل هرمنوتیکی در ذاتش به تفسیر علمی آنچه قبلاً در متن بیان شده نمی‌پردازد؛ عمل هرمنوتیکی عمل تفکر مبتکری است که به وسیله‌ی آن معنایی که صریحاً حاضر نبوده آشکار می‌شود.

در در راه زبان مقاله‌ای با عنوان "Die Sprache im Gedicht" وجود دارد که با بحثی از شعر تراکل و به همراه برخی ملاحظات کلی در باب تفسیر شاعرانه آغاز می‌شود. هایدگر سخن خود را با بحثی از معنای کلمه‌ی آلمانی Erörterung (بحث) آغاز می‌کند. عنوان این مقاله («گشودن تراکل: بحثی از اشعار او») در اصل چنین بود: "Georg Trakl: Eine Erörterung seines Gedichtes" و هایدگر درصدد تعریف مقاله‌ی خودش بود تا بگوید که او نمی‌خواهد بحثی تاریخی و زندگینامه‌ای و جامعه‌شناختی

یا روان‌شناختی انجام دهد بلکه می‌خواهد به ملاحظه‌ی «جا» (Ort) پی بردارد که تراکل از میان آن‌جا شعر می‌سراید، جایی که شعر او آن را آشکار می‌کند. زیرا هر شاعر بزرگی از «شعر» جامع واحدی سخن می‌گوید که هرگز گفته نشده و وظیفه‌ی تفکری که بخواند با شاعر همسخنی کند بایست یافتن جا در هستی باشد که بنیاد شعر است: «تنها از میان جای این شعر [ناگفته‌ی] این شعر منفرد می‌درخشد و طنین می‌اندازد.»^{۴۳}

هایدگر اظهار می‌دارد که این خطر مهم وجود دارد که همسخنی متفکرانه با شعر «به جای این که اجازه دهد شعر از میان دل آرام خودش بسراید، گفت شعر را مغشوش کند... پیش از هر چیز، بحث از شعر جامع هرگز نمی‌تواند جان‌نشین استماع حقیقی شعر شود و هرگز نمی‌تواند راهنمای شعر باشد. بحث متفکرانه دست بالا می‌تواند استماع شعر را قابل بحث سازد یا در موردی که مطلوب باشد استماع شعر را معنادارتر سازد.»^{۴۴} آیا هایدگر در این جا از مناقشه‌ی پیش‌تر بر سر نقض کردن متن دست برداشته است؟ می‌بایست به زیر تغییر نظر آشکار نگریست. به نظر می‌آید که هایدگر از همان ابتدا می‌خواست به متن رخصت دهد که با حقیقت خودش و با صدای خودش سخن بگوید. مسئله‌ی «نقض کردن» در اصل پاسخ به ناقدانی است که می‌خواهند تأویل را محدود به عبارات صریح در متن کنند. و بالاخره این نظر تأکید دوباره‌ای است بر لزوم فراتر رفتن از متن و باز مطرح کردن پرسشی که متن از آن بحث می‌کند.

وانگهی، عمل "Erörterung" در هر مرحله ظاهراً رفتن به پشت متن برای رسیدن به ریشه‌های هر کلمه است، با تکرار مکرر یک سطر یا سطرهایی، با استماع تفسیر از خود سطر به دفعات. این تکرارها روشن می‌سازند که وظیفه‌ی تفسیر رخصت دادن به سخن آن سطر است و نه کوشش در گفتن بهتر آنچه آن سطر می‌گوید. خود مفهوم آشکار کردن «جا»ی شعر کوششی است در «فراهم کردن صحنه» برای شعر و نه گرفتن جای آن در صحنه. همان‌سان که در جنبش نقد نوین گفته می‌شود، خود شعر برترین است و نه زمینه‌ی زندگی‌نامه‌ای آن. «زمینه‌ی» شعر زندگی مؤلف آن نیست بلکه موضوع شعر است. جنبش ناقدنویین و هایدگر درخصوص خودمختاری هستی‌شناختی شعر و بدعت تلخیص همداستان خواهند بود؛ و تفاوت از این جا برمی‌خیزد که ناقد نوین

در ساختن نمونه‌ای برای «حقیقت» شعر در متن پیش‌فرض‌هایش مشکل دارد. متن به آسانی بدل به عین می‌شود و تفسیر تمرینی مفهومی می‌شود که منحصرأً با محدودیت‌های «مسلم» و مقبول عینیت علمی کار می‌کند؛ سبک هایدگر اساساً متفاوت با هر «تحلیل» عینی از آن چیزی است که بی‌چون و چرا مسلم گرفته شده. اما نکات مشترک نزدیک در زیر تفاوت‌های ظاهری سبک حاکی از این است که علم هرمنوتیک هایدگر می‌تواند اساسی برای صورتی تجدید حیات یافته از جنبش نقد نو فراهم کند.

برداشت هرمنوتیکی از اثر هنری

هایدگر در ۱۹۳۶ سه درس گفتار با عنوان «خاستگاه اثر هنری» در باب هنر ایراد کرد. اما این درس گفتارها تا سال ۱۹۵۰ منتشر نشدند و در آن هنگام نیز دیباچه‌ی راه‌های جنگلی یا کوره‌راه‌ها (Holzwege) قرار گرفتند. در این درس گفتارها می‌توانیم تکامل یافته‌ترین بحث هایدگر را در باب ذات هنر بیابیم. هایدگر در این درس گفتارها برداشت‌های اساساً هرمنوتیکی از حقیقت و هستی، تخاصم میان ضابطه‌های مثبت و بنیاد منفی و لیکن خلّاق و زبان در مقام سخن گفتن و گفتن را (که پیش‌تر از آن بحث شد) به قلمرو هنر منتقل می‌کند. اثر بزرگ هنری سخن می‌گوید و در انجام دادن این کار جهانی را بر پا می‌دارد. این سخن گفتن، مانند هر گفتن حقیقی، به طور همزمان هم حقیقت را نامستور و هم مستور می‌سازد. «زیبایی آن حالتی است که حقیقت نامستور رخ می‌گشاید».^{۴۵} شاعر ساحت قدسی را نام می‌گذارد و بدین‌سان آن را در صورت به ظهور می‌آورد؛ هایدگر هر هنری را ذاتاً شاعرانه می‌انگارد، یعنی نحوه‌ای از انکشاف هستی هست‌ها و نحوه‌ای از عرضه‌ی حقیقت در رخدادی تاریخی و انضمامی.

این موقعیت زیباشناختی برحسب تنش ذاتی میان زمین، در مقام بنیاد خلّاق اشیاء، و «جهان» وصف می‌شود. در نزد هایدگر زمین نمودار مادر از دست نرفتنی، منبع ازلی و بنیاد هر چیز، است. اثر هنری، در مقام رخدادی که در آن حقیقت از مستوری بیرون می‌آید، نمودار اسارت این تنش خلّاق در صورت است. بدین ترتیب اثر به قلمرو کلّ هست‌ها می‌آید و برای انسان نبرد درونی میان زمین و جهان را باز

نگه می‌دارد. محض نمونه، معبدی یونانی، بر پا در درّه، فضای گشوده‌ای در هستی می‌سازد و فضای زیستن خودش را می‌آفریند. در زیبایی صورت آن به مواد و مصالح بنا اجازه داده می‌شود که با تابندگی‌شان بدرخشند. مواد و مصالح در صورتی قرار گرفته که می‌خواهد آن‌ها را «نشان» دهد و به درخشیدن وا دارد. این معبد از روی هیچ چیزی ساخته نشده؛ این معبد فقط می‌کوشد که از درون خودش جهانی را هویدا سازد که در آن حضور خدایان حس شود. در حالی که مادیت مواد و مصالح در ابزارها ناپدید می‌شود، بیشتر از آن رو که در مقام ابزار وظیفه‌شان را انجام می‌دهند، در اثر هنری دقیقاً از رهگذر نشان دادن مادیت مواد و مصالح است که جهانی گشوده می‌شود:

سنگ به حرکت و سکون درمی‌آید و لذا نخست واقعاً سنگ می‌شود؛ فلز برق می‌زند و می‌درخشد؛ رنگ‌ها در مقام رنگ تابان می‌شوند؛ الحان حقیقتاً به صدا درمی‌آیند؛ و کلمه سخن می‌گوید. این همه از آن رو به پیش می‌آید که اثر خودش را به زمختی و سنگینی سنگ، به استحکام و انعطاف‌پذیری چوب، سختی و درخشندگی فلز، طنین انداختن الحان و قدرت نام‌گذاری کلمه عقب می‌کشد.^{۴۶}

مقصود از گفتن این نکته صرفاً مشاهده‌ی این است که اثر هنری «می‌گذارد زمین زمین باشد».^{۴۷} زمین فقط چیزی برای قدم زدن بر آن نیست، تا چه رسد که درخت فقط چیزی باشد که در راه ایستاده است؛ زمین آن چیزی است که در درخشش فلز و طنین الحان پیش می‌آید و سپس عقب می‌نشیند. زمین بی‌زحمت و خستگی ناپذیر است. «برزمین و در آن انسان تاریخی بنیاد سکونت در جهان را می‌گذارد».^{۴۸} در هنر از زمین اثر ساختن [به معنای] جهان آفریدن است؛ «اثر در گشایش جهان خود زمین را در چنگ می‌گیرد و نگاه می‌دارد».^{۴۹} از نظر هایدگر، ساختن تدریجی زمین و نمایش جهان دو گرایش اساسی اثر هنری است.

پس ذات هنر در تبث صرف نهفته نیست بلکه در افشا نهفته است. اثر هنری بودن به معنای آشکار کردن جهانی است. تأویل اثر هنری به معنای حرکت به درون فضای گشوده‌ای است که اثر را به پا داشته است. حقیقت هنر فقط موافقت سطحی با چیزی از قبل معلوم نیست (یعنی نظر متعارف و معهود به حقیقت به عنوان صدق یا

46. Ho 35; UK 47.

47. Ibid.

48. Ibid.

49. Ibid.

درستی)؛ هنر زمین را به چنان نحوی آشکار می‌کند که آدمی می‌تواند آن را ببیند. به عبارت دیگر، عظمت هنر می‌بایست برحسب وظیفه‌ی هرمنوتیکی آن تعریف شود. آنچه هایدگر در این مقاله اعلام کرده است نظریه‌ی هرمنوتیکی هنر است.

پس مساهمت هایدگر در نظریه‌ی هرمنوتیکی حقیقتاً دارای جنبه‌های بسیاری است. او در هستی و زمان خود فهم را در متنی اساساً تازه تصور کرد و لذا صفت اصلی هر نظریه‌ی متعاقب در باب تأویل تغییر می‌کند. او خود کلمه‌ی «هرمنوتیک» را نیز دوباره تعریف می‌کند و آن را با پدیدارشناسی (که آن را نیز دوباره تعریف کرد) و وظیفه‌ی نخستین کلمات در پدید آوردن فهم یکی می‌شمارد. او در آثار متأخرش روش نمونه‌وارش را در خصوص تفلسف تفسیر متون اختیار می‌کند که نشان می‌دهد او به معنای متعارف‌تر کلمه فیلسوفی «هرمنوتیکی» است. اما معنای عمیق‌تر کلمه‌ی هرمنوتیک در نزد هایدگر معنای عمل اسرارآمیز افشاست که به وسیله‌ی آن هستی در وجود به ظهور می‌رسد. هایدگر برحسب این عمل اساساً هرمنوتیکی به زبان، اثر هنری، فلسفه، و خود فهم وجودی نزدیک شد.

او قاطعانه از برداشت ظاهراً وسیع دلتای از علم هرمنوتیک به منزله‌ی بنیاد روش‌شناختی همه‌ی دانش‌های مضبوط انسانی فراتر رفت؛ در فلسفه‌ی هایدگر علم هرمنوتیک مشیر به واقع‌ی فهم بماهو فهم است و نه به روش‌های تاریخی تأویل در برابر روش‌های علوم تجربی. دوگانگی تاریخی - علمی که دلتای تمام زندگانش را صرف آن کرد با این ادعا پشت سر گذاشته شد که هر فهمی ریشه در خصلت تاریخی فهم وجودی دارد و بدین‌سان راه برای علم هرمنوتیک «فلسفی» گادامر هموار شد.

نقد گادامر از زیباشناسی جدید و آگاهی تاریخی

واقعۀ ای اساسی در تحوّل و تکامل نظریه‌ی هرمنوتیکی با انتشار حقیقت و روش: عناصر علم هرمنوتیک فلسفی (*Wahrheit und Methode philosophischen : Grundzüge einer Hermeneutik*) به قلم فیلسوف هایدلبرگ هانس-گئورگ گادامر در ۱۹۶۰ رخ داد. نویسنده در کتابی تک‌جلدی مروری انتقادی بر زیباشناسی جدید و نظریه‌ی فهم تاریخی از منظری اساساً هایدگری دارد و علم هرمنوتیکی تازه، مبتنی بر هستی‌شناسی زبان، نیز ارائه می‌دهد.

این اثر از حیث جامعیت غنی فلسفی‌اش تنها با دو بحث به یادماندنی دیگر در زمینه‌ی نظریه‌ی هرمنوتیکی که در همین قرن نوشته شده مقایسه شده است: اثری از یوآخیم واخ با عنوان فهم (*Das Verstehen*) و اثری از امیلیو بتی با عنوان نظریه‌ی عام تأویل (*Teoria generale della interpretazione*). هر یک از این سه اثر قصد متفاوتی را تعقیب می‌کنند و لذا هر یک سهم متمایزی در نظریه‌ی هرمنوتیکی دارند. تاریخ سه جلدی واخ از علم هرمنوتیک در قرن نوزدهم مرجعی لازم برای هر پژوهشگر جدی علم هرمنوتیک است. با این همه این کتاب در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ نوشته شده و ضرورتاً در افق برداشت دیلتای از علم هرمنوتیک قرار می‌گیرد.

بتی به امید به ضابطه درآوردن نظریه‌ای عام و جامع و مانع و عرضۀ مجموعه‌ای از قوانین اساسی برای همه‌ی اشکال تأویل که بتوانند به مثابه‌ی مبنایی برای تأویلی معتبرتر به کار آیند به بررسی طیف انواع متفاوت تأویل می‌پردازد. در این اثر از همان ابتدا مقصود بر این است که «ارغونی» نظاموار از همه‌ی اشکال تأویل به دست داده شود و نه این که فقط تاریخی از علم هرمنوتیک عرضه شود و لذا تفصیل و ارجاع‌های فراوان آن و نیز مقصود نظاموارش بی‌گمان از آن کتاب

ارزشمندی می‌سازد که مکمل اثر پیشتر واخ است. با این همه، اگر بخواهیم به زبان اصطلاحات فلسفی سخن بگوییم، بتی اساساً در سنت ایده‌آلیستی آلمانی قرار می‌گیرد و متمایل به قبول پیشاپیش بداهت همان پیش‌فرض‌هایی است که هایدگر از ریشه به پرسش می‌گیرد. از نظر بتی، نظریه‌ی هرمنوتیکی هایدگر تهدیدی است علیه خود مفهوم نتایج به طور عینی معتبر در علم لغت و تاریخ‌نگاری. بدین ترتیب پس از بتی نوبت به گادامر رسید تا نتایج پرثمر و مثبت پدیدارشناسی و به ویژه تفکر هایدگر را درک و برای نظریه‌ی هرمنوتیکی به ارمغان آورد. و لذا گادامر کسی بود که می‌بایست با مسئله‌ی فلسفی پدید آوردن هستی‌شناسی تازه‌ای از واقع‌هی فهم به نبرد برمی‌خاست.

نظریه‌ی هرمنوتیکی با انتشار کتاب حقیقت و روش به مرحله‌ی تازه و مهمی قدم گذاشت. برداشت مجدد و ریشه‌ای هایدگر از فهم، برداشتی که در فصل قبل آن را پی گرفتیم، اکنون در تفکر گادامر بیانی کاملاً نظام‌وار می‌یابد و استلزامات آن بدان‌سان که در نگرش تاریخی و زیباشناختی تصور شده آشکار می‌شود. برداشت قدیم‌تر از علم هرمنوتیک به مثابه‌ی مبنایی به ویژه روش‌شناختی برای علوم انسانی / Geisteswissenschaften پشت سر گذاشته می‌شود و شأن خود روش به پرسش خواننده می‌شود، چرا که در عنوان کتاب گادامر طنزی رندانه نهفته است: روش راه رسیدن به حقیقت نیست. بلکه به‌عکس، حقیقت از چنگ انسان روش‌طلب به در می‌رود. فهم در این جا دیگر عمل ذهنی انسان در برابر عین تصور نمی‌شود بلکه نحوه‌ی هستی خود انسان تصور می‌شود؛ علم هرمنوتیک قواعد کمکی عامی برای علوم انسانی تعریف نمی‌شود بلکه کوششی فلسفی تعریف می‌شود برای توصیف فهم به مثابه‌ی عملی هستی‌شناختی - عمل هستی‌شناختی - در انسان. نتیجه‌ی این تأویل‌های مجدد نوع متفاوتی از نظریه‌ی هرمنوتیکی است که علم هرمنوتیک «فلسفی» گادامر باشد.

ابتدا لازم است که به فهم تمایز میان علم هرمنوتیک فلسفی گادامر و نوع علم هرمنوتیک معطوف به روش‌ها و روش‌شناسی بپردازیم. گادامر مستقیماً از مسائل عملی به ضابطه درآوردن اصول صحیح تأویل بحث نمی‌کند؛ بلکه او می‌خواهد پدیدار خود فهم را آشکار کند. این به معنای آن نیست که او اهمیت ضابطه‌دار کردن چنین اصولی را منکر است؛ به‌عکس، چنین اصولی در دانش‌های مضبوط مبتنی بر

تأویل لازم‌اند. آنچه مقصود است این است که گادامر به پرسش مقدماتی و بنیادی تری می‌پردازد: فهم چگونه ممکن است، نه فقط در علوم انسانی بلکه در کل تجربه‌ی انسان از جهان؟ این پرسشی است که در دانش‌های مضبوط تأویل تاریخی پیش‌فرض قرار می‌گیرد اما از آن‌ها فراتر نمی‌رود. در این نقطه است که گادامر تعریف خود از علم هرمنوتیک را صریحاً با دیدگاه هایدگر مرتبط می‌کند:

به گمان من، تحلیل زمانی هایدگر از وجود انسان به گونه‌ی متقاعدکننده‌ای اثبات کرده است که فهم یکی از چندین رهیافت شناسنده‌ی انسانی نیست بلکه نحوه‌ی وجود خود «دازاین» است. و به همین معناست که من در این جا [در حقیقت و روش] از اصطلاح «علم هرمنوتیک» استفاده کرده‌ام. این اصطلاح مشیر است به سویی اساسی وجود انسان، برساخنه از تناهی و تاریخمندی آن، و لذا بر کل تجربه‌ی او از جهان محیط است... سویی فهم فراگیر و کلی است.^۱

البته کلی بودن علم هرمنوتیک برای کوشش‌های معطوف به روش‌شناسی در دانش‌های مضبوط تأویلی نتایجی در بردارد. محض نمونه، خصلت فراگیر فهم از این پرسش برمی‌خیزد که آیا آدمی می‌تواند صرفاً با تحکّم عمل فهم را محدود کند یا آن را به یک جنبه یا جنبه‌ی دیگری متوجه کند. گادامر ادعا می‌کند که تجربه‌ی اثر هنری از هر افق ذهنی و شخصی تأویل فراتر می‌رود، هم از افق هنرمند و هم از افق کسی که اثر را ادراک می‌کند. به همین دلیل، «ممکن نیست که عمل ذهن [mens auctoris] معیار معنا [Bedeutung]ی اثر باشد. در حقیقت، سخن گفتن درباره‌ی اثر فی‌نفسه، بریده از واقعیت همواره تازه‌شونده‌ی آن، چنان که در تجربه به ظهور می‌رسد، اتخاذ نظری بسیار انتزاعی به اثر است.»^۲ نکته‌ی مهم نه نیت یا مقصود مؤلف است و نه اثر به مثابه‌ی شیئی فی‌نفسه در بیرون از تاریخ، بلکه مهم «آنچه» در مواجهه‌های تاریخی به طور مکرّر به ظهور می‌آید است.

برای درک نتایج علم هرمنوتیک کلی‌تر گادامر برای تلقی روش لازم است که به ریشه‌های هایدگری تفکر گادامر و خصلت دیالکتیکی علم هرمنوتیک، به طوری که گادامر آن را تصور می‌کند، عمیق‌تر بپردازیم. گادامر نیز مانند هایدگر ناقد تسلیم

۱. حقیقت و روش (WM)، پیش‌گفتار به چاپ دوم، ص xvi.

2. Ibid., xvii.

جدید به تفکر فن‌آورانه است، تفکری که ریشه در فاعل‌گرایی (Subjektivität) دارد – یعنی در فرض آگاهی ذهنی انسان و یقینات عقل مبتنی بر آن به مثابه‌ی مرجع نهایی برای شناخت انسان. فیلسوفان قبل از دکارت، محض نمونه یونانیان قدیم، تفکرشان را بخشی از خود هستی می‌انگاشتند؛ چنین نبود که فاعلیت ذهن شناسنده را نقطه‌ی شروع خودشان قرار دهند و سپس عینیت شناختشان را بر آن بنیاد نهند. تفکر آن‌ها رویکردی دیالکتیکی‌تر بود که می‌کوشید خود را به هدایت ذات آنچه داشت می‌فهمید بسپارد. شناخت چیزی نبود که آن‌ها همچون متاعی آن را کسب کنند بلکه چیزی بود که آن‌ها در آن شریک بودند و خودشان را رها می‌کردند تا شناختشان آن‌ها را هدایت و حتی تصرف کند. یونانیان بدین‌سان به رویکردی به حقیقت رسیدند که از محدودیت‌های تفکر فاعل – موضوع دوره‌ی جدید و ریشه‌دار در شناخت شخصاً یقینی فراتر می‌رفت.

بدین ترتیب رویکرد گادامر به دیالکتیک سقراط نزدیک‌تر است تا تفکر دستکارانه و فن‌آورانه‌ی دوره‌ی جدید. حقیقت از راه روش به دست نمی‌آید بلکه از راه دیالکتیک به دست می‌آید؛ رویکرد دیالکتیکی به حقیقت برابر نهاد روش انگاشته می‌شود و در حقیقت وسیله‌ای است برای غلبه بر گرایش روش به دادن ساختار قبلی به نحوه‌ی دیدن فرد. اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، روش از آشکار کردن حقیقت تازه ناتوان است؛ فقط آن نوع حقیقتی که قبلاً در روش مضمر بوده با استفاده از روش صریح می‌شود. کشف خود روش از طریق روش حاصل نمی‌شود بلکه با استفاده از دیالکتیک حاصل می‌شود، یعنی از طریق پاسخ‌گویی پرسشگرانه به موضوع مورد مواجهه. در روش موضوع مورد تحقیق رهبری و نظارت و دستکاری می‌شود؛ در دیالکتیک موضوع مورد مواجهه پرسشی طرح می‌کند که محقق به آن پاسخ می‌گوید. او تنها می‌تواند بر اساس تعلق داشتن به آن موضوع و به آن موضوع تعلق داشتن به آن پاسخ بگوید. موقعیت تأویلی دیگر موقعیت پرسشگر و موضوع پرسش نیست، با پرسشگری که «روش‌ها»یی می‌سازد تا موضوع پرسش را در چنگ خود بیاورد؛ به عکس، پرسشگر به ناگاه خود را آن هستی می‌بیند که «امر واقع» (Sache) از او پرسش می‌کند. در چنین موقعیتی «شاکله‌ی فاعل – موضوع / سوژه – ابژه» فقط باعث گمراهی است، زیرا فاعل شناسایی اینک به موضوع شناسایی بدل می‌شود. در حقیقت، خود روش به طور کلی در متن تلقی

فاعل - موضوع از موقف تأویلی انسان ملاحظه می‌شود و بنیادی است برای تفکر دستکارانه و فن‌آورانه‌ی دوره‌ی جدید.

می‌توان پرسید که آیا این دیالکتیک هگلی همان ذات تفکر مبتنی بر فاعلیت ذهن نیست، زیرا [همین امر] کل سیر دیالکتیکی را بدان سوق نمی‌دهد که به خود عینیت بخشی آگاهی تلقی شود؟ خودآگاهی مرکز ثقل تفکر هگلی است، اما گادامر در علم هرمنوتیک دیالکتیکی خود از مفهوم هگلی روح / Geist برای گذاشتن بنیاد نهایی این علم پیروی نمی‌کند. بنیاد علم هرمنوتیک دیالکتیکی گادامر در خودآگاهی نیست بلکه در هستی، در زبانی بودن هستی انسان در جهان و لذا در خصلت هستی‌شناختی رخداد زبانی است. این دیالکتیک دیالکتیک پاک‌کننده‌ی برنهادهای متضاد نیست؛ این دیالکتیک دیالکتیک میان افق خود شخص و افق «سنت» است - آن چیزی که به ما می‌رسد، با ما مواجه می‌شود و آن سویی نفی‌کنندگی را می‌آفریند که حیات دیالکتیک و حیات پرسشگری است.

بدین ترتیب در حالی که علم هرمنوتیک دیالکتیکی گادامر خویشاوندی‌هایی با دیالکتیک هگل دارد، از فاعلیت ذهن مضمر در تفکر هگل و در حقیقت در همه‌ی مابعدالطبیعه‌ی دوره‌ی جدید تا قبل از هایدگر آغاز نمی‌کند. و در حالی که این دیالکتیک با دیالکتیک مطرح در فلسفه‌ی افلاطون نیز شباهت‌هایی دارد، تعلیم افلاطون درباره‌ی مثل یا برداشت او از حقیقت و زبان در آن پیش‌فرض قرار نگرفته است. چرا که، در این علم هرمنوتیک، دیالکتیکی مبتنی بر ساختار هستی، چنان که در آثار متأخر هایدگر توضیح داده شده، و مبتنی بر پیش‌ساختار فهم، چنان که در هستی و زمان مطرح می‌شود، فرض قرار می‌گیرد. مقصود این دیالکتیک به گونه‌ی بارزی پدیدارشناختی است: به وجود یا شیء مورد مواجهه رخصت داده می‌شود که خودش را آشکار سازد. روش متضمن نوع خاصی از پرسشگری است که یک جنبه از شیء را آشکار می‌کند؛ علم هرمنوتیک دیالکتیکی خودش را می‌گشاید تا هستی شیء از او پرسش کند و لذا شیء مورد مواجهه خودش را در هستی‌اش منکشف می‌سازد. گادامر از این جا نتیجه می‌گیرد که این امر به دلیل زبانی بودن فهم انسان و نهایتاً خود هستی ممکن است.

این هدایت تفکر به سوی مسئله‌ی هرمنوتیکی تا اندازه‌ی بسیاری در تفکر هایدگر مضمر است. آنچه در تفکر گادامر تازه است تأکید نظری و دیالکتیکی است

— می‌توانیم بگوییم هگلی — و شرح کاملاً تکامل یافته‌ی استلزامات هستی‌شناسی هایدگری برای زیباشناسی و تأویل متن. در این جا از خواننده مسئلت می‌کنم که نتایج برداشت‌های اساسی هایدگری در خصوص تفکر، زبان، تاریخ و تجربه‌ی انسان را که در فلسفه‌ی گادامر گرفته می‌شوند به خاطر بسپرد. این امر بسیار اساسی است، زیرا استدلال موجود در حقیقت و روش به گونه‌ی استواری مبتنی بر آن‌هاست و سر خوردن ناآگاهانه به برداشت‌های پیش‌فرض قرار گرفته در غالب تفکر معاصر انگلیسی و امریکایی در باب تأویل دشواری‌های بیشتری در فهم دیدگاه گادامر خواهد آفرید. مضافاً این که، برداشت‌های گادامر ارتباط درونی با یکدیگر دارند و لذا ما فقط به تدریج می‌توانیم در دایره‌ی ملاحظات او وارد شویم. و بالاخره این که استدلال گادامر به گونه‌ی نیرومندی مبتنی بر تحلیل‌های انتقادی و مفصل او از تفکر پیشین در باب زبان و آگاهی تاریخی و تجربه‌ی زیباشناختی است. بنابراین موانع دشواری بر سر راه فهم تفکر گادامر وجود دارد. با این همه کوشش خواهد شد تا برخی از خطوط عمده‌ی کار گادامر در بسط و گسترش نظریه‌ی فهم هایدگر به نقدی صوری از زیباشناسی دوره‌ی جدید و برداشت‌های تاریخی تأویل نشان داده شود.

نقد آگاهی زیباشناختی

از نظر گادامر مفهوم «آگاهی زیباشناختی»، در تمایز و برکنار از حیطه‌های «غیرزیباشناختی» تجربه، نسبتاً جدید است. این مفهوم در واقع نتیجه‌ی ذهنی شدن عام تفکر از زمان دکارت به بعد است، یعنی گرایش به بنیاد گذاشتن هر دانشی در یقین ذهنی خود شخص. طبق این برداشت شناسنده در نظاره‌ی موضوع ادراک زیباشناختی آگاهی خالی از محتواست که مدرکات را می‌پذیرد و قدری هم از بی‌واسطگی صورت محسوس محض لذت می‌برد. بدین ترتیب «تجربه‌ی زیباشناختی» برکنار و منقطع از دیگر حیطه‌های عملی‌تر است؛ تجربه‌ی زیباشناختی برحسب «محتوا» اندازه‌گرفتنی نیست، چون پاسخی است به صورت. تجربه‌ی زیباشناختی خودش را به معرفت به نفس شناسنده یا به زمان مرتبط نمی‌کند؛ تجربه‌ی زیباشناختی سویه‌ای غیرزمانی بدون استناد به چیزی جز خودش انگاشته می‌شود.

نتایج چنین برداشتی بسیار است. در وهله‌ی نخست، جز لذت ادراکی هیچ

شیوه‌ی مناسبی برای تعلیل هنر باقی نمی‌ماند. هیچ‌گونه معیار محتوایی برای هنر نمی‌تواند وجود داشته باشد، چون هنر دانش نیست. تمایزهای زجرآوری میان «صورت» و «محتوا»ی هنر ساخته می‌شوند و لذت زیباشناختی به محتوای هنر نسبت داده می‌شود. هنر دیگر هیچ جای روشنی در جهان ندارد، چون نه هنر و نه خود هنرمند به هیچ طرز خاصی به جهان تعلق ندارند. هنر بدون وظیفه و هنرمند بدون جا در جامعه باقی می‌ماند. «قداست» بدیهی هنر، قداستی که ما در هر تخریب بی‌معنای اثری هنری آن را حس می‌کنیم، بدون مشروعیت گذاشته می‌شود. و یقیناً دیگر بعید است که هنرمند بتواند ادعای پیامبری بکند، اگر هر آنچه او می‌آفریند بیانی صوری از احساس یا لذت زیباشناختی است.

اما چنین برداشتی از پدیدار زیباشناختی با تجربه‌ی خود ما از هر اثر بزرگ هنری متناقض درمی‌آید. تجربه‌ی مواجهه با اثر هنری گشاینده‌ی عالمی است؛ تجربه‌ی اثر هنری لذت حسی محض از ظواهر اشکال و بازماندن دهان از فرط اعجاب نیست. همین که از نظر کردن به اثر به منزله‌ی عین دست برداریم و آن را همچون جهانی مشاهده کنیم، از طریق آن جهانی را ببینیم، پی می‌بریم که هنر ادراک حسی محض نیست بلکه دانش است. هنگامی که با هنر روبه‌رو می‌شویم، افق‌های جهان و معرفت به نفس خود ما وسیع‌تر می‌شوند تا جهان را «در سیمایی روشن‌تر» ببینیم - توگویی اولین بار داریم آن را می‌بینیم. حتی موضوعات معمولی و عادی زندگی نیز هنگامی که هنر آن‌ها را روشن کند در سیمای تازه‌ای ظاهر خواهند شد. بدین ترتیب اثر هنری جهانی جداشده از جهان خود ما نیست یا در همان هنگامی که به فهم آن می‌رسیم از نور تاباندن به معرفت به نفس خود ما ناتوان باشد. ما در مواجهه با اثر هنری به جهانی بیگانه نمی‌رویم و در بیرون از زمان و تاریخ گام نمی‌زنیم؛ ما خودمان را از خودمان یا از امور غیرزیباشناختی جدا نمی‌کنیم. بلکه به گونه‌ی کامل‌تری به زمان حال می‌رسیم. همین که وحدت و خودی دیگری را به مثابه‌ی جهان فهمیدیم به کاملاً معرفت به نفس خودمان نیز می‌رسیم؛ هنگامی که اثر هنری بزرگی را می‌فهمیم به آنچه تجربه کرده‌ایم و آن که در بازی هستیم واقف می‌شویم. کل معرفت به نفس ما در این ترازو جا گرفته و به خطر افتاده است. ما آن کسی نیستیم که از عین استنطاق می‌کند؛ اثر هنری است که در برابر ما پرسش می‌گذارد، پرسشی که آن را به هستی خوانده. تجربه‌ی اثر هنری فراگیر است و در وحدت و استمرار

معرفت به نفس خود ما صورت می‌گیرد.

اما می‌توان مدلل ساخت که هنگامی که به اثری هنری می‌نگریم جهانی که حیات خود ما در آن جریان دارد محو می‌شود. جهان اثر جانشین آن می‌شود و این جهان فقط لحظه‌ای کوتاه «جهان»ی محصور در خویش و مستغنی از ماسوای خویش است. این جهان محتاج معیاری بیرون از خودش نیست و یقیناً به عنوان روگرفتی از واقعیت نیز سنجیده نمی‌شود. این سخن چگونه با این ادعا آشتی داده می‌شود که اثر هنری نمایانگر جهانی کاملاً پیوسته با جهان خود ماست؟

توجیه این سخن می‌بایست توجیهی هستی‌شناختی باشد: وقتی که اثر هنری بزرگی را می‌بینیم و به جهان آن وارد می‌شویم، خانه را ترک نمی‌کنیم چون به «خانه می‌آییم». ما یک باره می‌گوییم: حقیقتاً همین است! هنرمند آنچه را هست گفته است. هنرمند واقعیت را در تصویر و صورتی تسخیر کرده است؛ او سرزمین خیالی طلسم شده‌ای ظاهر نکرده است بلکه این دقیقاً همان جهان تجربه و معرفت به نفسی است که ما در آن زندگی و حرکت می‌کنیم و هستی‌مان را داریم. دگردیسی به صورتی که هنرمند به اجرا درآورده است واقعاً دگردیسی به حقیقت هستی است. مشروعیت هنر این نیست که لذت زیباشناختی می‌بخشد بلکه این است که هستی را آشکار می‌کند. فهم هنر از طریق برش و تقسیم روشمندانه‌ی آن به منزله‌ی موضوع شناخت یا از طریق جدا کردن صورت از محتوا حاصل نمی‌شود؛ فهم هنر از طریق فتوح هستی (گشودگی در برابر آن) و استماع پرسشی حاصل می‌شود که اثر پیش روی ما می‌گذارد.

بنابراین اثر هنری حقیقتاً با جهانی به ما ارائه می‌شود، جهانی که ما آن را به معیار خودمان یا معیار روش‌شناسی‌ها تنزل نمی‌دهیم. با این همه ما این جهان تازه را فقط از آن‌رو می‌فهمیم که از پیش در ساختارهای معرفت به نفسی شرکت می‌کنیم که آن را برای ما حقیقت می‌سازد. و این اساس واقعی برای همان چیزی است که به عنوان آنچه مقصود بوده انگاشته می‌شود. میانجی این معرفت به نفس صورت است. هنرمند این قدرت را دارد که تجربه‌اش از هستی را به تصویری خیالی یا صورت تغییر شکل دهد. این تجربه در مقام صورت پایدار می‌شود و مواجهه با آن برای نسل‌های بعدی آزاد و قابل تکرار. این تجربه فقط خصلت فعلیت [energy] هستی را ندارد بلکه خصلت اثر را نیز دارد. این تجربه به حقیقتی بدل شده است که دوام

می آورد (das bleibende Wahre).^۳

این تغییری که با دگرگون شدن به صورت خیالی (Verwandlung ins Gebilde) در مواد و مصالح صورت می گیرد استحالهی صرف نیست بلکه دگرگونی حقیقی است: «آنچه پیش تر بود دیگر نیست، بلکه آن چیزی است که اکنون هست، آن چیزی که در نمایش هنر ارائه می شود حقیقتی است که اکنون می تواند دوام آورد.»^۴ اتصال حقیقت یا هستی با صورت نمایش درآمده آن قدر کامل است که چیزی تازه به هستی می آید. «بی واسطگی تمامی» وجود دارد تاکنش متقابل عناصر در صورت به جهان خود صورت بدل شود و نه روگرفتی محض از چیزی دیگر. این خودمختاری ظاهری بی هدف و برکنار از خودمختاری «آگاهی زیباشناختی» نیست بلکه واسطه‌ی شناخت به معنایی عمیق تر است؛ تجربه‌ی نظاره‌ی اثر هنری این شناخت را شناختی مشترک می سازد.^۵

مفهوم مورد نظر گادامر از بی واسطگی تمام جنبه‌ی دیگری نیز دارد. بر اساس این مفهوم در عمل اثر هنری عناصر زیباشناختی از دیگر عناصر به طور ریشه‌ای تفکیک ناپذیرند. ما به غریزه احساس می کنیم که «زیبا» نامیدن مناسک یا شعایر به طور کلی نامناسب است؛ تفکیک زیباشناختی در اشاره به «وعظ خوب» هیچ جایی ندارد، زیرا این سخن سخن حاکی از آن است که آن شخص محتوا را از صورت جدا می کند، ولو آن که به وعظ هم گوش می دهد. تفکیک جنبه‌ی زیباشناختی از غیرزیباشناختی نیز به همین سان هیچ گونه مناسبتی برای فهم تجربه‌ی ما از اثر هنری ندارد. «وساطت هنر می بایست در کل در نظر گرفته شود.»^۶ جنبه‌ی زیباشناختی یا صوری (گادامر تقسیم دوتایی به صورت - محتوا را به منزله‌ی تعبیری از تفکر انعکاسی رد خواهد کرد) مواجهه با اثر هنری صرفاً جزئی است از آنچه در اثر گفته شده، یعنی «مراد» بوده، و لذا تفکیک زیباشناختی مصنوعی و نادرست است. بدین ترتیب گادامر در برابر «تفاوت زیباشناختی» مدّعی اصل «تفکیک نکردن زیباشناختی» (aesthetische Nichtunterscheidung) می شود.^۷

آنچه لازمه‌ی تجربه‌ی زیباشناختی اثر هنری است نه محتواست و نه صورت بلکه مراد و مقصود است، یعنی چیزی که در صورتی خیالی و صورت واسطه شده

3. WM 106.

4. Ibid.

5. Ibid., 92.

6. Ibid., 121.

7. Ibid., 111-12.

و جهانی است با پویایی‌های خاص خودش. پس در مواجهه‌ی زیباشناختی با اثر هنری شعر را از مواد خام آن جدا نمی‌کنیم و در تجربه‌ی اجرای اثری هنری نیز پیوسته در صدد جدا کردن مراد و مقصود از اجرا برنخواهیم آمد. هم دستمایه و هم اجرا در کنش آنچه مراد و مقصود واقعاً بدان محتاج است تحقق می‌یابند و آن‌ها آن‌قدر با آن آمیختگی دارند که جدایی مصنوعی و جعلی است. گادامر به تأکید اظهار می‌دارد: «تفکیک مضاعف شعر از دستمایه‌ی آن و تفکیک شعر از اجرای آن مطابق است با تفکیک نکردن مضاعف به منزله‌ی وحدت حقیقتی که آدمی در بازی [Spiel] هنر بدان واقف می‌شود.»^۸ او در اشاره به هنر نمایش ادامه می‌دهد: «دور افتادن از تجربه‌ی اصیل شعر هنگامی است که آدمی برای دیدن نمایشنامه در پرتو آنچه از آن گرفته شده به داستان زیر بنایی آن رجوع کند؛ و بیرون افتادن از تجربه‌ی اصیل نمایشنامه هنگامی است که تماشاگر در اثنای نمایش فقط به برداشت زیربنایی اجرای این اثر یا خود اجرا بیندیشد.»^۹

گادامر چیزی را مطرح می‌کند که مبین در هم شکستن بیشتر انزوای پر جلال و شکوه آگاهی زیباشناختی است. او در برابر بی‌جایگاهی هنر، هنگامی که در پرتو «آگاهی زیباشناختی» لحاظ شود، این اندیشه را مطرح می‌کند که هنر چیزی تزیینی است. هنر بی‌جایگاه نیست. هنر جایگاه می‌خواهد و از خودش جایگاهی فراخ می‌آفریند. آثار هنری واقعاً به موزه‌ها تعلق ندارند، تا در جایگاه بی‌جایگاهی با هم جمع شوند. مسئله‌ی زیربنایی، مفهوم تصوّر هنر به صورت چیزی متعلق به ادراک زیبایی است و نه چیزی دارای شأن هستی‌شناختی به معنای پرشمار آن. به گفته‌ی گادامر، لازم است که در برداشت شایع از هنر در قرن‌های اخیر و «مفهوم بازنمایی که نمایشگاه‌های جدید ما را با آن مانوس ساخته‌اند» تغییری پدید آید. به گفته‌ی او، ما بایست عنصر تزیینی و مناسبت‌دار هنر را باز در هنر ساکن کنیم، یعنی چیزی که زیباشناسی مبتنی بر «صورت محض» یا «بیان تجربه» آن را بی‌اعتبار کرد.^{۱۰} هنر نه بی‌جایگاه است و نه بی‌زمان. «نخستین کاری که می‌بایست انجام داد یافتن راه عقب کشیدن افقی است که هنر و تاریخ را با هم در بر بگیرد.»^{۱۱}

او بر این فرض است که دو پرسش می‌تواند راهنمای این راه باشد: (۱) تصویر به

8. WM 112; ایرنیک‌ها افزوده‌ی مؤلف است.

9. Ibid.

10. Ibid., 130.

11. Ibid.

چه لحاظ از روگرفت چیزی متمایز می‌شود؟ (۲) و با توجه به این نکته، نسبت بازنمایی با «جهان» اش چگونه پدید می‌آید؟^{۱۲} هنر به وضوح چیزی را «نمایان» می‌کند، چیزی که آن را به هستی خوانده؛ همچنین به وضوح جهانی وجود دارد که آشکار می‌شود. موقف زیباشناسی که مدّعی مفهوم «صرفاً زیباشناختی» است هرگز پاسخ به این پرسش‌ها را معلوم نمی‌کند. و زیباشناسی مبتنی بر تجربه به معنای قدیم‌تر لفظ نیز به همان اندازه نامناسب است. هر دو از مقدمه‌ی نادرست استنتاج اثر هنری که به شناسنده در نسبت فاعل - موضوع بازمی‌گردد برمی‌خیزند. و تا وقتی که به افق پرسشگری در ورای الگوی قدیمی شاکله‌ی فاعل - موضوع نرسیم راهی به فهم وظیفه و قصد و چگونگی و چیستی و زمانمندی و جایگاه اثر هنری نمی‌یابیم.

بازی و نحوه‌ی هستی اثر هنری

در پدیدار «بازی» عناصر مهمّ بسیاری وجود دارد که نحوه‌ی هستی اثر هنری را روشن می‌سازد.^{۱۳} اما گادامر در این جا نظریه‌های موجود در زیباشناسی در خصوص «بازی» را که مبتنی بر لذّت گرایی زیباشناختی است اعاده نمی‌کند. در این گونه نظریه‌ها، بازی فعالیتی مختص به شناسنده‌ی انسانی انگاشته می‌شود: هنر نوعی بازی است که به انسان شناسنده لذّت می‌بخشد، انسانی که این جهان را ترک می‌کند تا در بیرون و در ورای هستی دنیوی اش از ادراکی زیباشناختی لذّت ببرد. و هنرمند همچون آن کودک حسّاس و زودرشدی تصور می‌شود که از بازی کردن با صُور و قالب دادن و دستکاری کردن مواد به شکل‌های خوشایند لذّت می‌محسوس کسب می‌کند. گادامر در این گونه نظریه‌های زیباشناختی خطای دوره‌ی جدید مبنی بر اسناد همه چیز به قوّه‌ی شناخت انسان را می‌بیند. مقصود گادامر از «بازی» رهیافت یا فعالیت آفرینندگی و کسب لذّت انسان شناسنده نیست؛ و البته او از بازی «آزادی» قوّه‌ی شناخت انسان در امکان اشتغال به بازی را نیز مراد نمی‌کند. او از «بازی» برای

12. WM 130.

13. Ibid., 97-105.

گرچه Spiel را "play" نیز می‌توان ترجمه کرد، من در غالب موارد آن را به "game" ترجمه کرده‌ام؛ در خصوص دیگر ابعاد معنای Spiel، رجوع شود به: Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*.

اشاره به نحوه‌ی هستی خود اثر هنری استفاده می‌کند. هدف گادامر از بحث درباره‌ی مفهوم بازی، با توجه به نسبت آن با هنر، آزاد کردن هنر از گرایش متعارف به مرتبط کردن آن با فعالیت شناسنده است.

بازی «فقط بازی» است و «جدی» نیست. اما بازی – همین‌که شروع شود – نوعی جدیت مقدس دارد. در حقیقت، هر کس که بازی را جدی بگیرد «بازی را خراب می‌کند». بازی پویایی‌ها و غایت‌های خاص خودش را دارد که مستقل از آگاهی آن کسانی است که بازی می‌کنند.^{۱۴} بازی موضوعی در برابر شناسنده نیست. بازی جنبشی به خود گویا از هستی است که ما در آن وارد می‌شویم. و بدین ترتیب بازی، و نه شرکت ما در آن، «موضوع» حقیقی بحث ما می‌شود. شرکت ما در بازی آن را به نمایش تبدیل می‌کند، اما آنچه نمایش داده می‌شود تا حد بسیاری ذهنیت‌های درونی ما به شکل بازی نیست: بازی بر پا می‌شود و در ما و به واسطه‌ی ما انجام می‌گیرد.^{۱۵}

بازی، از دیدگاه فاعلیت ذهن، فعالیت شناسنده است، یعنی فعالیتی آزاد که آدمی اراده می‌کند به آن وارد شود و برای کسب لذت از آن استفاده کند. اما هنگامی که می‌پرسیم خود بازی چیست و چگونه صورت می‌گیرد، وقتی که بازی را نقطه‌ی شروع بحثمان می‌گیریم و نه قوه‌ی شناخت انسان را، آن‌گاه بازی جنبه‌ی متفاوتی می‌یابد. بازی چون صورت می‌گیرد فقط بازی است، اما وقتی که بازی انجام می‌شود بازی حاکم و مسلط است. افسون بازی ما را سحر می‌کند و در چنگ خود می‌گیرد و حقیقتاً بازی بر بازیکن مسلط می‌شود.^{۱۶} بازی روح خاص خودش را دارد. بازیکن آن بازی را انتخاب می‌کند که به آن بازی دل می‌سپرد، اما یک وقت او قدم گذاشتن به جهان بسته‌ای را انتخاب می‌کند که در آن جهان بازی در بازیکنان و با بازیکنان انجام می‌گیرد. بازی به معنایی جنبش خاص خودش را دارد و خودش را به پیش می‌راند؛ بازی می‌خواهد به پایان برسد.^{۱۷}

بازی بریج، مسابقه‌ی تنیس، بازی کودکان با یکدیگر، این بازی‌ها به طور عادی برای ناظر نمایش داده نمی‌شود. این بازی‌ها برای خود بازیکنان و به وسیله‌ی خود

14. WM 98.

15. Ibid.

16. Ibid., 102.

۱۷. در این معنا بازی مانند شعایر است و نیروی خاص خودش را دارد و در انشای وقوع آن آدمی از میان جریان عادی زندگی بیرون می‌رود.

بازیکنان بازی می‌شوند. در حقیقت، وقتی که ورزشی در وهله‌ی نخست به واقعه‌ای برای تماشای بینندگان تبدیل می‌شود، این ورزش ممکن است که خصلت بازی بودنش را از دست بدهد و از ماهیت واقعی خود دور شود. اما درخصوص اثر هنری چه چیزی صادق است؟ اگر «دیوار چهارم» از پیش روی تماشاگر برداشته نشود نمایشی وجود خواهد داشت؟ آیا هنگامی که با اثری هنری روبه‌رو می‌شویم تماشاگریم یا شرکت‌کننده؟ گادامر معتقد است که ما تماشاگر باقی می‌مانیم و از بازیگران بازی نمی‌شویم. اما در این‌جا تمایزی نادیده می‌ماند: برای تماشاگر بازی بازی نیست، مگر وقتی که «بازی» شود. به سخن دقیق‌تر، ما می‌گوییم که بازی «نمایش» داده می‌شود، اما هنوز آن را «بازی» می‌خوانیم و بازیگران آن «بازیکنان» آن‌اند. در زبان آلمانی کلمات *Spiel* و *spielen* دلالت بر بازی و بازی کردن می‌کنند: هر دو مشتق از همین فعل *spielen* هستند. بدین ترتیب در زبان آلمانی تمایز موجود میان *game* و *play* برطرف می‌شود. از سوی دیگر، ما در زبان انگلیسی اشتراکات موجود میان *game* و *play* را همواره به خاطر داریم. هر دو خود بسنده‌اند و قواعد خاص خودشان را دارند که به انجام می‌رسند و بازیکنان را در خدمت روحی بزرگ‌تر از روح هر بازیکن می‌گیرند.

اما تفاوت‌های موجود میان *play* و *game* نیز به همان اندازه‌ی اشتراکات مهم‌اند، زیرا معنای واقعی بازی به عمل و ساطت آن مربوط است. بازی در وهله‌ی نخست برای بازیکنان وجود ندارد بلکه برای تماشاگران وجود دارد. بازی / *play* همان‌قدر قائم به خود و مهر و موم است که هر بازی / *game*، اما بازی / *play* در مقام بازی خود را همچون واقعه‌ای برای تماشاگر ارائه می‌کند. به گفته‌ی گادامر:

ما دیده‌ایم که بازی / *game* وجودش را در آگاهی یا اعمال بازیکنان ندارد، بلکه به عکس بازیکنان را به درون قلمرو خودش می‌کشد و روح خودش را در کالبد آن‌ها می‌دمد. و بدین ترتیب بازی برای بازیکن واقعی‌تر است. این نکته حتی در آن‌جا که این واقعیت واقعی «قصدی» است نیز بیشتر صادق است — و این نکته در آن‌جا که آنچه بازی می‌شود به صورت نمایشی برای بیننده به نظر می‌آید نیز صادق است.^{۱۸}

اکنون دلیل بازی صرفاً دادن تجربه‌ی بازی کردن به بازیکنان و گرفتار ساختن آن‌ها در «روح بازی» نیست؛ دلیل بازی انتقال دادن «واقعیت پرتوان» آن چیزی است که در بازی «قصد شده» است، واقعیتی که در صورت تزیق شده است. اما ماهیت جنبش درونی این صورت چیست؟ این صورت به سان بازی است — نوع خاصی از بازی که در آن جا ما در مقام تماشاگر گرفتار می‌شویم. در واقعه‌ی پرتوان بازی نکته‌ی مورد نظر در بازی (ساختار و روح بازی) به مخاطب انتقال داده می‌شود. اما این «نکته‌ی مورد نظر» در مورد اثر هنری چیست؟ «نحوه‌ای که اشیاء هستند»، «حقیقت» هستی، *die Sache selbst* / خود شیء، نکته‌ی مورد نظر است. اثر هنری شیئی صرفاً لذت بخش نیست؛ اثر هنری نمایشی است که در ظرف صورت خیالی ریخته شده و حقیقت هستی را به صورت واقعه نشان می‌دهد. «حقیقت ذاتی شعر هیچ‌گاه از روی معیار آگاهی زیباشناختی درک نشده است؟ چرا که شعر نیز مانند هر متن ادبی با معنای نهفته در محتوایش با ما سخن می‌گوید.»^{۱۹} ما هیچ‌گاه در شعری نخست درباره‌ی صورت پرسش نمی‌کنیم و آنچه هم که شعر را شعر می‌سازد صورت نیست. ما می‌پرسیم که شعر چه می‌گوید و معنای آن را در صورت آن و از طریق آن تجربه می‌کنیم، زیرا صورت وقتی که با آن روبه‌رو می‌شویم واقعه است؛ روح شعر ما را در اسارت خود می‌گیرد و پرتوان می‌شویم.

گادامر در شباهت‌هایی که میان اثر هنری و بازی می‌بیند و در حقیقت در اتخاذ ساختار بازی به منزله‌ی الگوی راهنمای ساختاری که خودمختاری خودش را دارد و با این همه ساختاری است که برای بیننده آشکار است به چند هدف مهم دست یافته است. اثر هنری چیزی ایستا در نظر گرفته نمی‌شود؛ اثر هنری پویاست. و بسط و گسترش اثر هنری موقف زیباشناسی فاعل مدار را تعالی داده و ساختاری فرض می‌شود که نابسندگی شاکله‌ی فاعل — موضوع را با استناد به فهم بازی نشان می‌دهد. قوت اصلی استدلال گادامر در این جا آن است که او تجربه‌ی هنر را نقطه‌ی شروع و شاهده‌ی برای پشتیبانی از ادعاهایش می‌انگارد. او نشان می‌دهد که «آگاهی زیباشناختی» برگرفته از ذات تجربه‌ی هنر نیست بلکه تعبیری انعکاسی مبتنی بر مابعدالطبیعی فاعلیت ذهن است. و دقیقاً همین تجربه‌ی هنر است که نشان می‌دهد که اثر هنری شیء ادراکی صرفی نیست که در برابر شناسنده‌ای قائم به خود قرار

می‌گیرد. اثر هنری وجود اصیلش را در این امر واقع دارد که در تجربه شدن تجربه‌کننده را دگرگون می‌کند؛ اثر هنری اثر می‌گذارد. «موضوع» تجربه‌ی هنر، شیء پایدار در زمان، ذهنیت آن کسی نیست که اثر را تجربه می‌کند؛ خود اثر است. این دقیقاً نقطه‌ای است که در آن نحوه‌ی وجود بازی اهمیت می‌یابد. بازی نیز ذات خاص خودش را مستقل از آگاهی آن کسانی دارد که آن را بازی می‌کنند. گادامر الگویی یافته است که نه فقط ورشکستگی زیباشناسی شخصی شده (ذهنی شده) را اثبات می‌کند بلکه الگویی است که می‌تواند به عنوان مبنایی برای پشتیبانی از خصلت دیالکتیکی و هستی‌شناختی علم هرمنوتیک خود او درآید.

آیا این برداشت از خودمختاری اثر هنری و کوشش برای دیدن پویایی‌های هستی خود اثر اساساً شباهتی معنوی با جنبش نقد نوین ندارد؟ آیا گادامر فقط با تحلیل مفصل به موضعی رسیده است که ناقدان نوین از همان ابتدا به عنوان واقع‌گرایی ارسطویی داشته‌اند؟ شباهت‌هایی وجود دارند و لذا جنبش نقد نوین با نظر مشابهی که گادامر عنوان کرده مخالفت اندکی می‌تواند داشته باشد. از همه مهم‌تر این واقعیت است که نظر مشابه گادامر خودمختاری اثر هنری را بدون پذیرش جدایی مندرج در قبول اسطوره‌ی تفکیک زیباشناختی به طرز استواری مشروع می‌سازد. دفاع جنبش ناقدان نوین از خودمختاری اثر ادبی تاکنون فقط به تضعیف این خودمختاری خدمت کرده است. دفاع‌های درخشان این ناقدان از شعر صرفاً به ما یادآوری می‌کند که شعر و شاعر دیگر جایی در جامعه ندارند و دانشگاهیان مدافع آن‌ها فرشتگان ناتوانی بودند که بال‌های نورانشان را در خلأ تکان دادند (تعبیر دیگری از اشاره‌ی مشهور آرنولد به شلی). اما اکنون رویکرد اصالتاً «عینی» گادامر، رویکردی که تأویل را قاطعانه از اسطوره‌های زیباشناسی شخصی شده (ذهنی شده) آزاد می‌کند - و به طور اخص از تقسیمات دوتایی فاعل - موضوع / ذهن - عین و صورت - محتوا - هنوز اثر ادبی را از عقاید و عمل خلاقه‌ی مؤلف و از گرایش به نقطه‌ی شروع انگاشتن فاعلیت ذهن خواننده دور نگه می‌دارد. جنبش ناقدان نوین حتی گاهی از «تسلیم» به وجود اثر سخن می‌گوید. آن‌ها در این نظر حقیقتاً با گادامر همداستان‌اند.

با این همه جنبش ناقدان نوین بی‌آن‌که بداند در توهمات زیباشناسی فاعلی شده اسیر باقی می‌ماند. موقف گادامر آن‌ها را قادر به دیدن روشن‌تر ماهیت پیوستگی

میان معرفت به نفس حاصل از ادبیات و معرفت به نفسی که ما در آن و بدان هستی داریم خواهد کرد. جنبش «ناقدان نوین» به ویژه شاید بتواند به واسطه‌ی او به درک تاریخمندی ادبیات برسد. پیروان «نقد نوین» آغازگاه تحلیل‌هایشان را غالباً همان رهبردی انتخاب می‌کنند که آن‌ها را بی‌درنگ به همه‌ی خطاهای ملازم با تفکیک زیباشناختی می‌کشاند.

در عین حال بسیاری از تأویل‌کنندگان امروز ادبیات، هنوز از این فرض که ادبیات خصلت تاریخی دارد می‌روند. مسلماً اثر هنری جزو اثاث‌های نویسنده‌گان تاریخ نیست، اما سرپوش گذاشتن بر این واقعیت مسلّم که معرفت به نفس جان‌های بزرگ گذشته از راه آثار هنری و با وساطت تاریخ به ما می‌رسند نیز به همان اندازه زیانبار خواهد بود. تفکیک جنبه‌های صوری ادبیات از جنبه‌های غیرصوری به عنوان جنبه‌های زیباشناختی تأویل‌کننده را به این احساس سوق می‌دهد که هنگامی که می‌کوشد آنچه را اثر می‌گوید ملاحظه کند دیگر از اثر به منزله‌ی هنر بحث نمی‌کند. بحث از معنای اثر برای روزگار کنونی در فلسفه‌ی آن‌ها در خصوص اثر ادبی ظاهراً هیچ جای موجهی نخواهد داشت؛ در حقیقت تنش میان گذشته و حال اغلب در بی‌زمانی غیرتاریخی تحلیل‌های صوری از شعر ناپدید می‌شود. در این جا باز نقد ادبی دوره‌ی جدید (از جمله نقد اسطوره) با توجه به خصلت تاریخی و زمانی اثر هنری ادبی محتاج ایضاحی مؤثر قرار می‌گیرد. این واقعیت مسلّم پس از نقد گادامر از ارائه‌ی برداشت‌های عادی از تاریخ و تاریخمندی روشن‌تر خواهد شد.

نقد فهم عادی از تاریخ

گادامر مبنا و آغازگاه تحلیلش از «آگاهی تاریخی» را صریحاً تحلیل‌های دیگر از پیش ساختار فهم و پیش‌ساختار تاریخمندی (Geschichtlichkeit) ذاتی وجود انسان قرار می‌دهد. بر طبق برداشت هایدگر از پیش‌ساختار فهم، ما متن، مطلب یا موقعیت مفروضی را با آگاهی خالی که زماناً از موقعیت حاضر پر شده نمی‌فهمیم، بلکه دقیقاً آن را به این دلیل می‌فهمیم که در فهم ما نحوه‌ای دیدن از قبل تثبیت شده و برخی «پیش‌برداشت‌های» مفهومی وجود داشته و اکنون با توجه به این موقعیت نیستی ابتدایی به وجود می‌آید. در بحث از علم هرمنوتیک هایدگر به این پیش‌ساختار فهم اشاره کردیم؛ اکنون فقط می‌بایست به نتایج این برداشت برای آگاهی تاریخی توجه

کنیم. این نتیجه‌ی بنیادی را می‌توان در همین ابتدا به طور کاملاً ساده‌ای بیان کرد: بدون رجوع به زمان حال هیچ دیدن و فهم محضی وجود ندارد. به‌عکس، تاریخ همواره و فقط از رهگذر آگاهی دیده و فهمیده می‌شود که در زمان حال قرار می‌گیرد. با این همه، مفهوم تاریخمندی، حتی در عین اثبات این نکته به طور همزمان عاملیت زمان گذشته در زمان حال را نیز اثبات می‌کند: زمان حال فقط از طریق نیات و نحوه‌های دیدن و پیش‌برداشت‌های به ارث مانده از گذشته دیده و فهمیده می‌شود. علم هرمنوتیک گادامر و نقد او از آگاهی تاریخی مدّعی آن است که گذشته مانند توده‌ای از امور واقع نیست که بتواند موضوع آگاهی قرار گیرد، بلکه دقیقاً جریان سیّالی است که ما در هر عمل فهم در آن حرکت و مشارکت می‌کنیم. پس سنت چیزی در برابر ما نیست بلکه چیزی است که ما در آن قرار می‌گیریم و از طریق آن وجود داریم؛ زیرا بخش اعظم آن چندان شفاف است که برای ما نامرئی است — به همان اندازه که آب برای ماهی نامرئی است.

اکنون خواننده شاید این تمثیل را از نامه در باب انسان‌گرایی هایدگر به یاد می‌آورد. او حتی شاید اعتراض کند که در آن نامه این تمثیل برای هستی است: هستی «عنصری است که ما در آن زندگی می‌کنیم. اما به طور بالفعل واقعاً هیچ تنش یا تناقضی در آن راه ندارد، زیرا زبان خانه‌ی هستی است و ما در زبان و با زبان زندگی می‌کنیم. وانگهی، گادامر و هایدگر موافق خواهند بود که زبان حافظ سنت و وسیله‌ی تفاهم با آن است؛ سنت خود را در زبان پنهان می‌کند و زبان «واسطه»ی است مانند آب. از نظر هایدگر و گادامر، زبان و تاریخ و هستی جملگی فقط نسبت متقابل با یکدیگر ندارند بلکه از درون نیز به یکدیگر متصل‌اند، زیرا زبانی بودن هستی در عین حال هستی‌شناسی آن — «به هستی آمدن» آن — و واسطه‌ی تاریخمندی آن است. به هستی آمدن روی دادن تاریخ و روی دادن در تاریخ است و پویایی‌های تاریخمندی بر آن حاکم است. به هستی آمدن واقعه‌ای زبانی است. اما اجازه دهید که در این جا بررسی زبانی بودن هستی را به بعد موکول کنیم و به نحوه‌ی بنگریم که در آن ساختار تاریخمندی و پیش‌فهم با توجه به فهم تاریخی در مسئله‌ی هرمنوتیکی تأثیر می‌گذارد.

نقد «آگاهی تاریخی» هم در نزد گادامر و هم در نزد هایدگر در بادی امر متوجه «مکتب تاریخی» در آلمان است که در قرن نوزدهم مشهورترین نمایندگان آن عبارت

بودند از ی. گ. درویزن و ل. فون رانکه. اینان به «علم هرمنوتیک رومانتیک» ادامه می‌دادند. اما این علم هرمنوتیک را نباید بد تعبیر کرد و آن را رومانتیک گرداندن تاریخ به شیوه‌ی سر والتر اسکات معرفی کرد، بلکه به عکس اینان قوی‌ترین تلاش را برای رسیدن به تاریخ «عینی» مبذول کردند. وظیفه‌ی مورخ این نبود که احساسات شخصی خود را به تاریخ تزریق کند بلکه آن بود که به طور کامل به جهان تاریخی قدم گذارد که آرزومند به دست دادن گزارشی از آن است.

دیلتای زندگانش را صرف تأسیس روش شناسی غیرطبیعت‌گرایانه برای فهم تاریخی کرده بود و در دوران متأخر زندگانش برای استوار گرداندن مبنای علوم انسانی به مجموعه‌ای از مفاهیم و رهبردهای تاریخی و هرمنوتیکی، و نه طبیعت‌گرایانه، روی آورده بود. «تجربه» و «خود زندگی» مضامینی رایج بودند. تجربه، وقتی که به منزله‌ی وحدتی دارای معنا تصور شود، بدل به دانش می‌شود و لذا در «خود زندگی» «تدبّری درونی» وجود دارد.^{۲۰} به طوری که گادامر به معاینه درمی‌یابد «نسبت زندگی و شناسایی در فلسفه‌ی دیلتای داده‌ای بنیادی است».^{۲۱} فهم تاریخ در گرو ترک کامل تجربه‌ی خود آدمی نیست بلکه در گرو وقوف بدین نکته است که آدمی خود موجودی تاریخی است؛ و این وجود تاریخی نهایتاً در مشارکت مشترک آدمی با دیگر انسان‌ها در «زندگی» نهفته است. به گفته‌ی دیلتای، این فهم از قبل داده شده‌ی زندگی است که آدمی را قادر به فهم «بیان‌های زندگی» در هنر و آثار ادبی بزرگ می‌سازد. و هنگامی که آدمی با این بیان‌های زندگی روبه‌رو می‌شود و آن‌ها را می‌فهمد به شناخت خودش نیز می‌رسد: «آگاهی تاریخی [در نزد دیلتای] نحوه‌ای از بازشناسی خویش است».^{۲۲}

ولی در نزد دیلتای بیان‌های زندگی واقعاً «عینیت‌یافتگی‌های» زندگی‌اند که ما می‌توانیم شناخت «عینی» از آن داشته باشیم. دیلتای در عین انتقاد از روش‌های علم طبیعی به آرمان دستیابی به دانش عینی در تحقیقات تاریخی معتقد بود. تحقیقات تاریخی را می‌توان «علوم» نامید، و حتی «علوم انسانی» (Geisteswissenschaften) نیز گفت. و هم در این جاست که گادامر تفکر دیلتای را در چنگ همان آرمان عینیتی گرفتار می‌بیند که دیلتای را به مبارزه با مکتب تاریخی کشانده بود و او آن همه انتقاد

۲۰. مقایسه شود با: WM، ص ۲۲۲.

21. Ibid., 223.

22. Ibid., 221.

متوجه آن ساخته بود. ادعای دانش عینی، دانش به طور عینی «معتبر»، متضمن موفقیتی در ورای تاریخ است که از آن موقف بتوان به خود تاریخ نگریست — و چنین موفقیتی برای انسان در دسترس نیست. انسان متناهی و تاریخی همواره از موفقیتی که در زمان و مکان دارد می‌بیند و می‌فهمد؛ به گفته‌ی گادامر، انسان نمی‌تواند فوق نسبیت تاریخ بایستد و «دانش به طور عینی معتبر» کسب کند. چنین موفقیتی متضمن فرض قبلی یک دانش فلسفی مطلق است که فرضی است نامعتبر. ديلتای مفهومی از روش استقرایی را ناآگاهانه از علوم به وام می‌گیرد، اما به طوری که گادامر به معاینه درمی‌یابد «تجربیه‌ی تاریخی رهبرد [Verfahren] نیست و بی‌نام و نشانی روش را نیز ندارد ... [تجربیه‌ی تاریخی] عینیتی از نوعی کاملاً متفاوت دارد و به شیوه‌ای کاملاً متفاوت نیز حاصل می‌شود.»^{۲۳} ديلتای مثال کامل الزام علمی به تفکر معطوف به روش است و او با همه‌ی استعداد و شور و شوقی که برای یافتن تاریخیمندی دارد به واسطه‌ی این تفکر به طرز مؤثری از یافتن آن بازداشته می‌شود. ما می‌توانیم در او مثال‌اعلای از دست رفتن تاریخیمندی اصیل در روزگار کنونی خودمان را ببینیم که ناشی از تمایل ما به استفاده از روش‌های استقرایی برای کسب دانش «به طور عینی معتبر» از ادبیات است.

حتی قبل از هایدگر و گادامر، نقد پدیدارشناختی هوسرل از عینیت‌گرایی مبتنی بر قصدی بودن آگاهی نیز پایان عینیت‌گرایی به شیوه‌ی قدیم را اعلام کرده بود. به طوری که هوسرل در این نقد نشان داد، پیوسته روشن می‌شود که همه‌ی باشندگان داده شده در جهان آدمی در بطن افق قصدی آگاهی و در بطن «زیست‌جهان» قرار می‌گیرند. هوسرل در برابر جهان «به طور عینی معتبر» و بی‌نام و نشانی که دانشمند به آن می‌نگرد آن افق قصدی را قرار داد که در آن آدمی زندگی و حرکت می‌کند و افقی است که بی‌نام و نشان نیست بلکه شخصی است و آدمی با دیگر باشندگان در تجربه‌ی آن شریک است؛ این افق را او زیست‌جهان می‌نامد. در بطن این برداشت کلی از زیست‌جهان است که هایدگر مبادرت به نقد خود از آگاهی تاریخی می‌کند. اما در تفکر هایدگر زیست‌جهان انسان فقط نحوه‌ای مناسب‌تر و کامل‌تر برای وصف عملکردهای قاعلیت استعلایی متمکن در آگاهی و پشت آگاهی نیست.

قصدهی بودن آگاهی «به طور تاریخی» تأویل می‌شود و مبنایی برای نقد او از آگاهی تاریخی می‌گردد. هایدگر به طور همزمان نقدی از مابعدالطبیعه را با توجه به نحوه‌ی تلقی آن از فاعلیت ذهن برعهده می‌گیرد که بر اساس آن هر عینیتی در نهایت در یقین به نفس فاعل شناسنده بنیاد گذاشته می‌شود. هایدگر در هستی و زمان در عین حال که ظاهراً روش پدیدارشناختی هوسرل را به کار می‌بندد کوششی برای دور شدن از فاعلیت ذهن استعلایی به نوعی از عینیت مبذول می‌کند که در بیرون از تمایز فاعل - موضوع قرار می‌گیرد، عینیتی که در آن «واقع بودگی» وجود انسان مرجع نهایی شمرده می‌شود. بدین ترتیب در تفکر هایدگر نوع تازه‌ای از عینیت وجود دارد که با عینیت مورد بحث در علوم طبیعی و عینیت مورد نظر دیلتای و عینیت مورد نظر مکتب تاریخی و عینیت مطرح در مابعدالطبیعه‌ی دوره‌ی جدید و نهایتاً عینیت تفکر فن‌آورانه‌ی دوره‌ی جدید با همه‌ی پراگماتیسم یا مصلحت‌بینی آن مباین است. این عینیت عینیتی است که به شیء اجازه می‌دهد آن چنان که واقعاً هست برای ما ظاهر شود.

محدودیت‌های شدید عینیت‌گرایی وقتی آشکار می‌شود که آدمی از مسلّم انگاشتن «عالم عینی» (عالمی که نظر آدمی به جهان آن را عرضه می‌کند) به عنوان جهان دست بردارد و زیست‌جهان را نقطه‌ی شروع قرار دهد. آن گاه آدمی بی‌درنگ می‌بیند که تنها کسر کوچکی از زیست‌جهانش ممکن است به صورت چیزی در برابر انسان قرار گیرد که او موضوع شناسایی می‌نامد؛ در حقیقت، زیست‌جهان در مقام جهان افقی است که در بطن آن دیگر اشیاء به عنوان موضوعات شناسایی / اعیان تعریف می‌شوند و حال آن‌که زیست‌جهان همچنان جهان باقی می‌ماند. زیست‌جهان آدمی با استعانت از هیچ «روشی» به چنگ ادراک نمی‌افتد و آدمی به طور کلی از روی تصادف با ذات آن مواجه می‌شود، در اصل از طریق نوعی راه سلبی یا خلل در امور. طریق عینیت و روش‌های ملازم با آن زیست‌جهان آدمی را بر او آشکار نمی‌کنند. ولی در این زیست‌جهان و به واسطه‌ی همین زیست‌جهان است که آدمی احکامی صادر می‌کند و به تصمیماتی می‌رسد؛ حتی «جهان عینی» نیز ساختاری است در بطن زیست‌جهانی برآمده از تجربه. پس آدمی چگونه می‌تواند این زیست‌جهان را کشف کند؟ آدمی چگونه می‌تواند آن را وادار به آشکار ساختن خودش کند؟ هایدگر بر این اعتقاد است که روش پدیدارشناختی او چنین شیوه‌ای است، شیوه‌ای

که او آن را «هرمنوتیک واقع بودگی» نیز می‌نامد. این رویکرد مبتنی بر آن شیوه‌ای نیست که بر اساس آن جهان متعلق به شناسنده‌ی انسان است بلکه مبتنی بر آن شیوه‌ای است که در آن شناسنده‌ی انسان متعلق به جهان است. این متعلق بودن در عمل «فهم» رخ می‌دهد. این عمل آن قدر اساسی است که به واسطه‌ی آن آدمی دیگر شیئی در میان دیگر اشیاء نیست بلکه در این عمل و به واسطه‌ی این عمل است که آدمی به منزله‌ی هستی انسانی وجود می‌یابد.

این تأویل فهم تأویلی هستی شناختی است و عمل هستی را وصف می‌کند. هایدگر این برداشت را مبدأ خودش برای تحلیل هستی می‌انگارد که با واقع‌بودگی زیست جهان و به ویژه واقع‌بودگی وجود انسان آغاز خواهد شد. تحلیل او نشان می‌دهد که وجود «برون افکنده» بودن است، یعنی معطوف به گذشته در هستی «افکنده شده» در زمان و جهان به نحوی خاص و معطوف به آینده در نیل به نی - هنوز برای تصرف امکان‌های تاکنون به تحقق نرسیده. یک نتیجه‌ی مهم این نظر آن است که چون این توصیف فهم در «دازاین» کلی و جهان‌شمول است، این نظر می‌بایست برای عمل فهم در تمامی علوم به کار بسته شود.^{۲۴} فهم از آن حیث که فهم است همواره در سه حالت زمانمندی به طور همزمان عمل می‌کند: گذشته و حال و آینده. هنگامی که این نظر برای فهم تاریخ به کار رود معنای آن این است که گذشته را هیچ‌گاه نمی‌توان همچون شیئی در گذشته دانست که از آنچه ما در زمان حال و آینده هستیم مطلقاً جداست. بدین ترتیب دیدن گذشته برحسب خود گذشته به صورت رؤیایی تحقق نیافتنی درمی‌آید که با ماهیت خود فهم در تعارض قرار می‌گیرد؛ چرا که فهم همواره با حال و آینده‌ی ما مربوط است. زمانمندی درونی خود فهم در دیدن همواره‌ی جهان برحسب گذشته و حال و آینده آن چیزی است که تاریخمندی فهم نامیده می‌شود.

برخی نتایج هرمنوتیکی تاریخیمندی فهم

۱. مسئله‌ی پیش‌داوری. مفهوم آزاد کردن فهم و تأویل از پیش‌داوری‌های عقیده‌ی حاکم بر زمان برای ما کاملاً آشناست. ما عموماً می‌گوییم که قضاوت با

معیارهای امروز در خصوص دستاوردهای عصر گذشته مسخره‌آمیز خواهد بود. پس مقصود دانش تاریخی را فقط با آزادی از دخالت اندیشه‌ها و ارزش‌های شخصی در قضاوت درباره‌ی یک موضوع و با «گشاده‌نظری» کامل نسبت به جهان اندیشه‌ها و ارزش‌های عصر گذشته می‌توان برآورده کرد. پژوهش ديلتای درباره‌ی جهان‌بینی‌ها (Weltanschauungen) به نسبی‌نگری تاریخی انجامید که بر اساس آن با گشاده‌نظری ادعا شد که عصری تاریخی را نمی‌بایست برحسب عصری دیگر قضاوت کرد. به همین‌سان برخی محققان ادبی از ما می‌خواهند که در خصوص مباحث کلامی بهشت گم‌شده گشاده‌نظری داشته باشیم، چون ما حق نداریم با «معیارهای امروز» در خصوص اثری ادبی قضاوت کنیم. ما بهشت گم‌شده را به صورت «اثری هنری» می‌خوانیم، برای این که در سبک آن عظمتی نهفته است و در برداشت آن شکوهی وجود دارد و در استفاده‌ی آن از قوه‌ی خیال صلابتی به چشم می‌خورد؛ و نه به این دلیل که حقیقت را می‌گوید. چنین استدلالی زیبایی را از حقیقت جدا می‌کند و نهایتاً ما را بر آن می‌دارد که این حماسه را «یادگاری درخشان از اندیشه‌های مرده» بشمریم.^{۲۵}

این نظر باطل در خصوص متن ادبی از قضا در گشاده‌نظری مطلق به نظر می‌آید، با وجود این واقعیت مسلم که زمان حال از پیش صحیح فرض شده، چون به آزمون گذاشته نمی‌شود، یعنی مطلق فرض می‌شود. ولی زمان حال بایست به حالت تعلیق درآید چون گذشته نمی‌تواند با آن رقابت کند. در پشت این تعلیق گشاده‌نظرانه‌ی پیش‌داوری امتناع از به خطر انداختن پیش‌داوری‌های مان نهفته است؛ گذشته همچون چیزی تقریباً بی‌ربط، چیزی مورد علاقه‌ی عتیقه‌شناس یا باستان‌پژوه، در برابر ما قرار می‌گیرد. و متأسفانه استادان ادبیات را عموماً می‌توان در زمره‌ی زیباشناسان صورت‌گرا یا عتیقه‌شناسان جای داد. عتیقه‌شناسان معتقدند که صورت‌گرایان از آگاهی تاریخی و لغوی عمیق بی‌بهره‌اند، و حال آن که صورت‌گرایان از لغویان و محققان تاریخی انتقاد می‌کنند که آن‌ها اثر ادبی را واقعاً «هنر» نمی‌انگارند. موضع زیباشناسان مبتنی بر جدایی ناموجه صورت - محتوا در زیباشناسی شخصی شده است، زیرا ما پیش از این دیده‌ایم که حقیقت و زیبایی را در تجربه‌ی اثر هنری نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد. اکنون از برداشت‌های هایدگر و

گادامر از فهم تاریخی نتیجه می‌شود که عتیقه‌شناسان و مشتاقان شناخت لغوی گذشته از آن حیث که گذشته است در مقایسه با زیباشناسان هیچ فهم استوارتری از تاریخ ندارند.

در واقع زمان حال را نمی‌توان برای رفتن به گذشته ترک کرد؛ «معنا»ی اثری متعلق به گذشته را نمی‌توان تنها برحسب خود آن فهمید. به عکس، «معنا»ی اثر متعلق به گذشته برحسب پرسش‌هایی تعریف می‌شود که از منظر زمان حال در برابر آن قرار می‌گیرد. اگر ساختار فهم را به دقت بررسی کنیم پی می‌بریم که این پرسش‌ها را ما به شیوه‌ای مرتب می‌کنیم که خودمان را در فهم به درون آینده می‌افکنیم. جان کلام آن که، عتیقه‌شناسی انکار تاریخمندی حقیقی است، یعنی تاریخمندی هر فهمی از گذشته که ما در آن فهم در زمان حال قرار می‌گیریم. معنای این سخن برای مسئله‌ی پیش‌داوری چیست؟ ما برداشت نادرستی را از عصر روشنگری به ارث برده‌ایم. گادامر حتی ادعا می‌کند که پیش‌داوری‌های ما در تأویل اهمیتی بسزا دارند: «معرفت به نفس [Selbstbesinnung] فرد فقط جرقه‌ای است در جریان بسته‌ی زندگی تاریخی. به همین دلیل پیش‌داوری‌های فرد چیزی بیش از احکام صرف اویند. این پیش‌داوری‌ها واقعیت تاریخی وجود اویند.»^{۲۶} در یک کلام، پیش‌داوری‌ها چیزی نیستند که ما بایست از آن‌ها چشم‌پوشیم یا می‌توانیم از آن‌ها چشم‌پوشیم. این پیش‌داوری‌ها اساس وجود ما هستند و اصلاً به واسطه‌ی همین پیش‌داوری‌هاست که ما قادر به فهم تاریخ هستیم.

این اصل را به گونه‌ی هرمنوتیکی بدین نحو می‌توان بیان کرد: هیچ تأویل «بی‌پیش‌فرضی» امکان وجود ندارد.^{۲۷} متنی مقدس یا ادبی یا علمی بدون پیش‌فرض تأویل نمی‌شود. از آن‌جا که فهم به لحاظ تاریخی متراکم است و به لحاظ تاریخی ساختار اساسی آن جنبه‌ی تأثیرگذار دارد حتی زیربنای تأویل علمی نیز قرار می‌گیرد؛ معنای آزمایشی مورد وصف از میان‌گنش عناصر موجود در آزمایش حاصل نمی‌شود بلکه از آن سنت تأویلی حاصل می‌شود که این معنا در آن قرار

26. WM 261.

۲۷. مقایسه شود با:

Rudolf Bultmann, "Is Presuppositionless Exegesis Possible?" (1957) in *Existence and Faith*, ed. Schubert M. Ogden, pp. 289-96.

می‌گیرد و امکان‌های آینده‌ی آن را معلوم می‌کند. زمانمندی گذشته - حال - آینده هم برای فهم علمی (تجربی) و هم برای فهم غیرعلمی به کار می‌رود؛ این زمانمندی کلی و جهان‌شمول است. درون یا بیرون این علوم هیچ فهم بدون پیش‌فرضی امکان وجود ندارد. پیش‌فرض‌هایمان را از کجا می‌آوریم؟ از سنتی که در آن قرار می‌گیریم. این سنت به منزله‌ی موضوع تفکر در برابر تفکر ما قرار نمی‌گیرد، چرا که تار و پود روابط و نسبت‌ها و افقی است که در بطن آن تفکر ما انجام می‌شود. از آن‌جا که سنت موضوع شناسایی یا عین نیست و هیچ‌گاه نیز به طور کامل عینی‌شونده نیست، روش‌های تفکری از نوع تفکر عینی‌ساز برای آن به کار نمی‌رود؛ بلکه به تفکری نیاز است که بتواند از چیزی ناعینی‌شونده بحث کند.^{۲۸} اما ما پیش‌فرض‌هایمان را به تمامی از سنت نمی‌گیریم. می‌بایست به خاطر داشته باشیم که فهم عبارت است از عمل دیالکتیکی متعامل معرفت به نفس شخص («افق» یا «جهان» او) با آنچه با آن مواجه شده است. معرفت به نفس آگاهی آزاد و شناور، لیوان ماتِ لرزانی نیست که از موقعیت کنونی پر شده باشد؛ معرفت به نفس عبارت از فهمی است که از پیش در تاریخ و سنت جا گرفته و گذشته را فقط با وسعت دادن افقش برای در برگرفتن شیء مورد مواجهه می‌فهمد.

اگر هیچ فهم بدون پیش‌فرضی امکان وجود نداشته باشد، به عبارت دیگر، اگر آنچه «عقل» می‌نامیم تعبیری فلسفی است و نه مرجع نهایی حل اختلاف، پس می‌بایست نسبت خودمان را با میراث‌مان باز بررسی کنیم. سنت و مرجعیت را دیگر نباید دشمنان عقل و آزادی عقلانی شمرد، چنان که در عصر روشنگری و دوره‌ی رومانتیک چنین می‌شمردند و در روزگار خود ما نیز چنین می‌کنند. سنت جریان سیال برداشت‌هایی را آماده می‌کند که ما در بطن آن‌ها قرار می‌گیریم و ما می‌بایست آماده‌ی تمیز دادن میان پیش‌فرض‌های پُرثمر و آن برداشت‌هایی باشیم که ما را محبوس می‌کنند و از تفکر و دیدن باز می‌دارند.^{۲۹} به هر صورت، هیچ‌گونه تضاد ذاتی میان ادعاهای عقل و ادعاهای سنت وجود ندارد؛ عقل همواره در بطن سنت

۲۸. مقایسه شود با نامه‌ی منتشرنشده‌ی هایدگر به همایشی که در ۱۹۶۴ در دانشگاه درو درباره‌ی علم هرمنوتیک برگزار شد. رجوع شود به:

Heinrich Ott, "Das Problem des nicht-objektivierenden Denkens and Redens in der Theologie", *ZThK LXI* (1964), 327-52. 29. *WM* 263.

قرار می‌گیرد. سنت حتی عقل را با آن جنبه‌ی واقعیت و تاریخ که عقل با آن می‌خواهد کار کند مدد می‌رساند. به ادعای گادامر، نتایج وقوف بدین نکته که هیچ فهم بدون پیش‌فرضی امکان وجود ندارد آن است که ما تأویل عصر روشنگری را از عقل ردّ می‌کنیم و هم مرجعیت و هم سنت شائی به دست می‌آورند که قبل از عصر روشنگری نیز نداشتند.

اگر هیچ تأویل بدون پیش‌فرضی امکان وجود نداشته باشد، پس مفهوم «تأویل برحقی» که فی نفسه برحق باشد آرمانی محال و ممتنع است.^{۳۰} بدون داشتن ربط و نسبت با زمان حال هیچ تأویلی وجود ندارد و این نسبت هیچ‌گاه پایدار و ثابت نیست. متنی نقل شده، کتاب مقدس باشد یا نمایشنامه‌ای از شکسپیر، باید در موقعیتی هرمنوتیکی فهمیده شود که در آن قرار می‌گیرد، یعنی در نسبتی که با زمان حال می‌یابد. این بدان معنا نیست که ما بی هیچ اندیشه و تأملی معیارهای بیرونی را از زمان حال به درون گذشته می‌بریم تا شکسپیر یا کتاب مقدس را با مسائل مبتلا به خودمان بی‌ربط نیابیم. به عکس، این نکته صرفاً عبارت از وقوف بدان است که «معنا» مانند خاصیت بی‌تغییر شیء نیست بلکه همواره «برای ما»ست. به علاوه، تأکید بر این که متن را می‌بایست در بطن افق تاریخیمندی‌مان بفهمیم بدان معنا نیست که این «معنا» برای ما مطلقاً متفاوت با آن چیزی است که برای نخستین خوانندگان بوده است. ادعای این تأکید بر این است که معنا با زمان حال مرتبط است و در موقعیتی هرمنوتیکی پدید می‌آید. چون اثر هنری بزرگ از حقیقت هستی پرده برمی‌دارد، ما می‌توانیم فرض کنیم که حقیقت ذاتی آن مطابق با آن چیزی است که در ابتدا آن را به وجود آورد، بی‌آن که مدّعی مفهوم حقیقتی فی نفسه یا تأویلی جاودانه برحق باشیم.

۲. مفهوم فاصله‌ی زمانی. در نزد گادامر تنش میان حال و گذشته خود عاملی اصلی، و حتی از جهاتی پرثمر، در علم هرمنوتیک است: «میان‌عینیت از حیث تاریخی مقصود و دارای فاصله با این میراث و تعلق داشتن ما به سنت جایگاهی میان بیگانگی و آشنایی وجود دارد. جای حقیقی علم هرمنوتیک در این «میان»

است.^{۳۱} پس وساطت علم هرمنوتیک هم متضمن آن چیزی است که به طور تاریخی مراد بوده و هم آن چیزی که سنت بوده؛ ولی این به معنای آن نیست که وظیفه‌ی علم هرمنوتیک توسعه‌ی رهبردی روشی برای فهم است، تا چه رسد که روشن ساختن شرایطی باشد که فهم تحت آن‌ها می‌تواند صورت گیرد.^{۳۲}

آنچه متن واسطه‌ی آن می‌شود برای تأویل‌کننده‌ی آن در بادی امر به عنوان احساس یا عقیده‌ی مؤلف آن اهمیت ندارد بلکه دقیقاً در جای خودش به عنوان چیزی قصدشده اهمیت دارد. این مقصود به عنوان «بیان» فی‌نفسه نیز جالب توجه نیست، چه بیان «زندگی» باشد یا بیان هر چیز دیگری؛ خود موضوع است که جالب توجه است، آدمی برای خودش به حقیقت این موضوع علاقه‌مند شده است. به لحاظ منطقی اثر هنری امروزآفریده آن گاه بزرگ‌ترین معنا را برای ما، معاصران این اثر، خواهد داشت، اما ما از تجربه می‌دانیم که فقط زمان است که معنادار را از بی‌معنا جدا می‌کند. چرا چنین است؟ به گفته‌ی گادامر، این نه از آن روست که فاصله‌ی زمانی علایق ما به موضوع را کشته است، بلکه از آن روست که کار زمان حذف چیزهای غیرذاتی است و این به معنای حقیقی نهفته در شیء اجازه‌ی آشکار شدن می‌دهد. پس فاصله‌ی زمانی هم کاری منفی و هم کاری مثبت دارد: «[فاصله‌ی زمانی] نه فقط اجازه می‌دهد که برخی پیش‌داوری‌های متعلق به ذات موضوع از میان بروند بلکه همچنین باعث می‌شود که پیش‌داوری‌های منتهی به فهم حقیقی نیز مطرح شوند».^{۳۳}

بدین ترتیب می‌بینیم که جدایی زمانی نیز پرثمر است، و پدیداری است مشابه با مفهوم «فاصله‌ی زیباشناختی» که در آن ناظر می‌باید نوعی فاصله با صحنه را حفظ کند تا وحدتی را که مقصود است ببیند و رنگ چهره‌ی بازیگران مانع توجه او نشود. پس با وجود آگاهی ضروری از زمان حال، آگاهی از این که زمان گذشته به حال تبدیل می‌شود، آدمی پی به ثمره‌ی هرمنوتیکی گذشت زمان می‌برد. تنها با گذر زمان می‌توانیم درک کنیم که «چيست که متن می‌گوید»؛ فقط به تدریج است که معنای تاریخی و حقیقی آن ظاهر می‌شود و زمان حال را مخاطب می‌سازد.

۳. در باب فهم مؤلف متن. وظیفه‌ی علم هرمنوتیک اساساً فهمیدن متن است و

نه مؤلف. هم مفهوم فاصله‌ی زمانی و هم تأکید بر معنا در فهم تاریخی مبین چنین وظیفه‌ای است. متن به این دلیل فهمیده نمی‌شود که متضمن نسبتی میان اشخاص است بلکه به دلیل مشارکت در موضوعی فهمیده می‌شود که متن منتقل می‌کند. و باز، این مشارکت تأکیدی بر این واقعیت مسلم است که آدمی حتی از جهان خودش بیرون نمی‌رود، چون به متن اجازه می‌دهد که در جهان کنونی خودش به او خطاب کند؛ او اجازه می‌دهد که متن برای او همعصر (gleichzeitig) نمایان شود.^{۳۴} فهم حتی عملی ذهنی مانند جا دادن خود در یک سنت و سپس در یک «واقعۀ» برای انتقال آن سنت به خود نیست.^{۳۵} فهم عبارت است از مشارکت در جریان سیال سنت، در لحظه‌ای که گذشته و حال به هم می‌آمیزند. به گفته‌ی گادامر، این برداشت از فهم آن چیزی است که می‌باید در نظریه‌ی هرمنوتیکی مقبول واقع شود.^{۳۶} ذهنیت مؤلف یا خواننده هیچ کدام مرجع واقعی نیست، بلکه دقیقاً خود معنای تاریخی که اثر در زمان حال برای ما دارد مرجع واقعی است.

۴. در باب بازسازی گذشته. نتیجه‌ی دیگر تاریخمندی ذاتی مندرج در فهم هر متن قدیم آن است که می‌باید این پیش‌فرض هرمنوتیکی را که بازسازی جهان اثر هنری وظیفه‌ی نخستین فهم است باز بررسی کنیم. تا قبل از شلایرماخر، بازسازی زمینه‌ی تاریخی برای متنی مفروض و تعیین زمینه‌ی تاریخی که این متن در آن جا گرفته بود و نیز تأویل نحوی از کارهای بنیادی علم هرمنوتیک بودند. شلایرماخر به علم هرمنوتیک سویی‌ی روان‌شناختی و حدسی بیشتری دارد، اما او هنوز این پیش‌فرض را داشت که عمل بازسازی زمینه‌ی تاریخی لازمه‌ی فهم هر متن متعلق به دوره‌ی قدیم است. با این همه، کتب مقدس حامل غیرزمانی اندیشه‌های جاوید یا پرواز تخیل شاعرانه بدون دعوی جدی برای حقیقت نیستند؛ آن‌ها آفرینش تاریخی مردمانی تاریخی در زبانی تاریخی‌اند.

یقیناً بازسازی جهانی که از بطن اثری هنری بیرون آمده و بازسازی منشأ اثر هنری لازمه‌ی فهم است، اما گادامر به ما هشدار می‌دهد که بازسازی را عملی اساسی یا نهایی در علم هرمنوتیک نپنداریم، یا حتی آن را کلیدی برای فهم نشمریم. آیا آنچه

۳۴. رجوع شود به: WM، ص ۱۱۵ به بعد.

35. Ibid., 275.

36. Ibid.

در عمل بازسازی با آن کار می‌کنیم واقعاً آن چیزی است که «معنا»ی اثر می‌نامیم و آن را جستجو می‌کنیم؟ آیا فهم وقتی به درستی تعیین می‌شود که می‌کوشیم در آن آفرینش دومی دقیقاً مانند آفرینش اول ببینیم — یک بازآفرینی؟ بدیهی است که خیر، زیرا معنای اثر منوط به این است که ما در زمان حال چه پرسش‌هایی می‌کنیم. به گفته‌ی گادامر، «اگر اعاده در علم هرمنوتیک اصل تلقی شود، کم‌تر از هر کوششی برای اعاده و احیای زندگی مطلقاً از دست رفته محال نیست».^{۳۷} وظیفه‌ی حقیقی علم هرمنوتیک یگانه‌سازی [integration] است و نه اعاده [restoration].

۵. اهمیت اطلاق. ساختار تاریخمندی در فهم متضمن اهمیت عاملی است که مدت‌ها در علم هرمنوتیک تاریخی و ادبی از آن غفلت شده و آن عامل عبارت است از اطلاق، یعنی کار تأویل در مرتبط کردن معنای متن با زمان حال. محض نمونه، اصل اطلاق هم در علم هرمنوتیک مربوط به کتاب مقدس و هم در علم هرمنوتیک فقهی لازم است، زیرا در هیچ یک از این دو مورد فهم و توضیح متن به طور کلی کافی نیست؛ می‌باید تصریح شود که متن به چه سان برای وضع زمان حال سخن می‌گوید. در کتابی از ی. ی. رامباخ، با عنوان مبادی تأویل متون مقدس [Institutiones hermeneuticae sacraer] (۱۷۲۳)، تأویل متضمن سه توانایی گفته می‌شود: توانایی فهم (subtilitas intelligendi)، توانایی تبیین (subtilitas explicandi) و توانایی اطلاق (subtilitas applicandi).^{۳۸} این‌ها سه «روش» مجزاً نیستند؛ مراد از subtilitas اشاره به توانایی یا استعدادی است که ظرافت روحی خاصی می‌خواهد. این سه توانایی یا سه قوه با هم به انجام رسیدن فهم را ممکن می‌سازند.

در علم هرمنوتیک شلایرماخر و به طور کلی در علم هرمنوتیک مابعد رومانتیک، وحدت‌درونی دو اصل اول ادعا می‌شود؛ توضیح عبارت است از صریح گرداندن فهم و تأکید بر این دو بدان می‌انجامد که هیچ جای مشخصی برای عامل اطلاق نمی‌ماند. به ویژه از آن‌جا که شلایرماخر علم هرمنوتیک را نظریه‌ی فهم در گفت و گو ساخت و از آن‌جا که زبان و شناسایی اهمیت یافتند، در قلمرو فهم از آن حیث که فهم است جای اندک مشخصی برای اطلاق وجود داشت. در واقع، شلایرماخر حتی در سویه‌ی توضیح محدودیت‌های روشنی قرار می‌دهد. او به معاینه درمی‌یابد

که «همین که تبیین از فهم فزون می‌شود، بدل به هنر ارائه می‌شود. فقط آنچه ارنستی subtilitas intelligendi می‌نامد است که اصالتاً به علم هرمنوتیک تعلق دارد.»^{۳۹}

از طرف دیگر، بر طبق تحلیل گادامر، در فهم از آن حیث که فهم است «چیزی مانند اطلاق متن برای فهم موقعیت کنونی همواره صورت می‌گیرد.»^{۴۰} فهمیدن، به معنای شناختن و توضیح دادن، متضمن در خود داشتن چیزی مانند اطلاق یا نسبت متن با زمان حال است. علم هرمنوتیک کلامی و فقهی به این جنبه از هر فهمی توجه مبذول می‌کند و لذا در این نظام‌های تأویلی الگوی بهتری برای درک اعمال فهم در تاریخ و ادبیات فراهم می‌شود تا در سنت علم لغت، سنتی که عامل اطلاق را به طور مصنوعی از قلم می‌اندازد. به گفته‌ی گادامر:

علم هرمنوتیک فقهی واقعاً هیچ «مورد خاصی» نیست بلکه وسعت کامل مسائل مورد بحث آن با وظیفه‌ی اعاده‌ی علم هرمنوتیک تاریخی متناسب شده است. و این امر می‌تواند وحدت قدیم مسئله‌ی هرمنوتیکی را که [در قرن هجدهم] فقها و متکلمان و لغویان مشترکاً با آن مواجه شدند دوباره ایجاد کند.^{۴۱}

گادامر در این جا به نکته‌ی مهمی اشاره می‌کند: علم هرمنوتیک فقهی و کلامی می‌شاید که الگویی برای تأویل ادبی باشد.

اما نظری بیفکنیم به برخی امکان‌های خلاق این پیشنهاد. هم در علم هرمنوتیک فقهی و هم در علم هرمنوتیک کلامی وظیفه‌ی تأویل صرفاً این نیست که کوششی عتیقه‌شناسانه برای ورود به جهانی دیگر به کار برد بلکه وظیفه‌ی تأویل این است که بکوشد فاصله‌ی میان متن و موقعیت کنونی را از میان بردارد. چه حکمی صادر شود و چه وعظی ایراد شود، تأویل می‌باید نه فقط مشتمل بر این توضیح باشد که متن در جهان خودش چه معنایی می‌دهد بلکه می‌باید مشتمل بر این توضیح نیز باشد که متن برحسب لحظه‌ی کنونی ما چه معنایی می‌دهد. به عبارت دیگر، «فهم متن همواره متضمن اطلاق آن است.»^{۴۲} همچنین، در علم هرمنوتیک فقهی و کلامی تمایل بر نفی این اندیشه است که متن می‌باید بر اساس همسرشتی با مؤلف آن فهمیده شود (توهمی رومانیتیک). مامی‌دانیم که این امکان وجود دارد که متن با وجود همسرشتی با مؤلف یا بدون آن فهمیده شود و چنین چیزی صورت نیز

می‌گیرد. چرا چنین است؟ چون در واقع ما با مؤلف کار نداریم بلکه با متن کار داریم. علم هرمنوتیک فقهی و کلامی، از یک جنبه‌ی دیگر نیز، الگوی مفیدی برای تأویل ادبی است. هم در تأویل شرعی و هم در تأویل کلامی، تأویل‌کننده روش را به صورت انطباق به کار نمی‌برد و تفکر خودش را با تفکر موجود در متن نظم و ترتیب می‌دهد. او حتی حقّ تصرّف هم برای خود قایل نمی‌شود چون ادّعی حاکم بر متن چنین حقی دارد. تأویل «خواست شرع» یا «خواست خدا» صورت‌هایی از سلطه‌ی شناسنده نیستند بلکه صورت‌هایی از خدمت کردن به آن‌اند. این رهبرد به هیچ معنا رهبردی نیست که در آن‌جا آدمی پیش‌فرض‌های خودش را مصون از پرسش سازد و سپس فهم خودش از جهان و پدیدارها را با روش‌هایی مبتنی بر این پیش‌فرض‌ها سازگار سازد. به عکس، تأویل‌کننده موضع خودش را به لحاظ قرار گرفتن در بطن دعوی حاکم بر متن به خطر می‌اندازد. آن‌گاه گادامر مدّعی می‌شود که حتی در تأویل تاریخی نیز فهم می‌باید عمل اطلاق را انجام دهد «چراکه معنای متن با از میان برداشتن فاصله‌ای که تأویل‌کننده را از متن جدا می‌سازد از روی قصد و آگاهی مقبول واقع می‌شود؛ پس [از طریق اطلاق است که] بیگانگی که برای معنای متن رخ داده است از میان می‌رود.»^{۴۳}

در علم هرمنوتیک تاریخی و ادبی، این تقاضا که متن را باید پیروی کرد، یعنی از دعوی حاکم بر آن باید پیروی شود، و درعین حال آن را با توجه به زمان حال باید تأویل کرد تحدّی واقعی مطرح می‌کند. چنین رویکردی متن را با توجه به زمان حال بررسی می‌کند، ولی زمان حال را بر آن مسلط نمی‌کند؛ دعوی متن می‌باید بر ذهن تأویل‌کننده حاکم باشد، ولی معنای این دعوی به زمان حال ترجمه شود. مراد گادامر این نیست که می‌باید به طور غیرنقدانه تسلیم دعوی متن در انکار زمان حال شویم؛ بلکه او می‌گوید که می‌باید به دعوی متن امکان داد تا خودش را آن چنان که هست نشان دهد. تأویل‌کننده در این میان‌کنش و اتصال افق‌ها پرسشی را می‌شنود که خود متن به وجود آورده است. این دیالکتیک پرسشگری را که مراد از آن در توازن قرار دادن دعوی زمان حال و به خطر انداختن آن در برابر سنت است در فروتر کلام بررسی خواهیم کرد. اما در این‌جا روشن است که علم هرمنوتیک فقهی و کلامی رویکردی را پیشنهاد می‌کند که با ساختار کلی و تاریخی فهم هماهنگی بیشتری دارد

تا آنچه به تازگی در تأویل تاریخی یا ادبی هویدا شده است و لذا این دو علم هرمنوتیک فقهی و کلامی می‌توانند به تأویل کنندگان ادبی و تاریخی کمک کنند تا درک مناسب‌تری از مسئله‌ی هرمنوتیکی به دست آورند.

اصل اطلاق در برنامه‌ی اسطوره‌زدایی بیانی کلامی می‌یابد. محض نمونه، در علم هرمنوتیک رودلف بولتمان، اسطوره‌زدایی نتیجه‌ی تنش میان متن، قرار گرفته در گذشته، و نیاز برای اطلاق در زمان حال است. اسطوره‌زدایی، چنان که پیش‌تر خاطرنشان کرده‌ایم، کوششی به شیوه‌ی عصر روشنگری، یعنی سنجیدن هر چیز با توجه به ادعاهای عقل، برای پاک کردن کتاب مقدس از اسطوره نیست؛ بلکه کوششی است برای یافتن جایی برای این ادعا که امروز کتاب مقدس درباره‌ی ما چه دارد که بگوید. این ادعا ادعای حقیقتی علمی نیست بلکه ندایی است برای تصمیمی شخصی. به همین دلیل، اتخاذ نگرش «علمی» نسبت به کتاب مقدس و بحث از آن همچون شیئی که هیچ ادعای شخصی درباره‌ی ما ندارد به معنای ساکت کردن کتاب مقدس است؛ کتاب مقدس را نباید صرفاً آزمود، زیرا وقتی که این کتاب سخن می‌گوید، آدمی می‌باید خود بدل به «شیئی» شود که کتاب او را مخاطب خود ساخته است. وقتی که معیار ثابت و بی‌چون و چرایی اختیار شود که پیام کتاب مقدس با آن سنجیده شود، کتاب مقدس دیگر شنیده نمی‌شود؛ کتاب مقدس آزموده می‌شود. اما، از نظر بولتمان، کتاب مقدس نه رساله‌ای علمی است و نه زندگینامه‌ای غیرشخصی؛ کتاب مقدس ابلاغ پیام است: *kerygma* / بشارت.

در تأویل ادبی نیز وقتی که می‌پرسیم چگونه اسطوره را باید فهمید کوشش مشابهی در اسطوره‌زدایی صورت می‌گیرد. در اسطوره و از طریق اسطوره چه چیزی با ما سخن می‌گوید؟ در کلام بولتمانی این دستور آویزه‌ی گوش بوده که هم بر نسبت داشتن با زمان حال و تحلیل ما از فهم تاریخی همواره تأکید شود و هم در برابر این توهم که عمل خواندن اثری ادبی صرفاً بازگشتن و «بازسازی» جهانی گذشته است هشدار داده شود. «معنای» آثار میلتن و شکسپیر و دانته و سوفوکلس یا هومر منحصرأ برحسب جهان‌های اقامه‌شده در هر یک از این آثار بزرگ نیست؛ قرائت اثر هنری واقعه است، رخدادی که در زمان صورت می‌گیرد و معنای اثر برای ما محصول یگانه‌سازی افق کنونی خود ما و افق اثر است. چیزی مانند اسطوره‌زدایی در هر فهم اصیل اثری ادبی روی می‌دهد. در هر عمل فهم اطلاقی به زمان حال روی

می‌دهد. این توهم که در قرائت نمایشنامه‌ای از شکسپیر ما «به جهان شکسپیر باز می‌گردیم» و افق خودمان را پشت سر می‌گذاریم فقط نشان می‌دهد که مواجهه‌ی زیباشناختی در نامرئی ساختن عامل توانایی اطلاق (subtilitas applicatio) موفق شده است. ولی به خاطر داشتن این نکته مهم است که یانکی کنتیکت در دربار آرتور شاه امور را همان‌گونه می‌بیند که یانکی کنتیکت می‌بیند و نه به همان‌گونه که یکی از شهبسواران می‌زگرد.

موقعیت مرتبط با به صحنه آوردن نمایشنامه‌ای از شکسپیر یا نمایشنامه‌ای قدیم‌تر مؤید آن چیزی است که گفته‌ایم. وسایل صحنه کمک شایانی است به رفتن به گذشته و برای دوره‌ی مورد نمایش گاهی با دقت و سواس آمیزی لباس دوخته می‌شود، ولی واقعیت این است که این نمایشنامه در زمان حال به صحنه آمده و اکنون در برابر چشمان ما و در فهم ماست. محل وقوع در نمایشنامه در ذهن جمعی تماشاگر است. بازیگران این را می‌دانند و در بازی نقش‌هایشان به آن اهمیت می‌دهند. محض نمونه، به مسئله‌ی به صحنه آوردن و بازی ساحره‌ها در نمایشنامه‌ی مکبث توجه کنیم. در تولیدهای جدید این نمایشنامه تمایل بر این است که عنصر مافوق طبیعی را بی‌اهمیت کنند و این زنان را فقط عجزوژه‌های جادوگری نشان دهند که از پی سپاه مکبث می‌روند. پیشگویی‌های آن‌ها نیز همچون اظهار حدس‌هایی از قبل حاضر و شایع در خصوص بروز مصیبت نمایش داده می‌شوند. آن‌ها فضایی هشدارآمیز می‌آفرینند. پس امروز «معنا»ی ساحره‌ها به نحوی که نقش آن‌ها در صحنه بازی می‌شود برای ما «تأویل» می‌شود. تا از نتیجه‌ی احتمالاً خنده‌آوری که نمایش اعتقادی منسوخ و ماورای طبیعی در تماشاگران معاصر برمی‌انگیزد اجتناب شود.

این نکته نیز اهمیت دارد که توهم نمایشی موجود در نمایشنامه‌ها متکی به وسایل صحنه یا لباس یا حتی به حضور مرئی بازیگران نیست. حضور صدا، چنان که در مورد صفحه‌های گرامافون، واقعاً عنصر مهمی است. توهم نمایشی این است که گذشته رویدادی در زمان حال است و نه در گذشته‌ی تاریخی بلکه در زمان حال تجربی. این پدیدار نکته‌ی مهمی را در خصوص اطلاق در فهم تاریخی روشن می‌کند: فهم عبارت از آوردن مویه‌موی گذشته در ظواهر کنونی نیست؛ فهم عبارت است از درآوردن آنچه در گذشته جنبه‌ی اساسی دارد به زمان حال شخصی خودمان،

معرفت به نفس خودمان، یا به عبارت دقیق‌تر تجربه‌ی ما از هستی.^{۴۴} ما خودمان را فریب نخواهیم داد؛ فهم ما از یک نمایشنامه - وقتی که «می‌دانیم» چه «معنا می‌دهد» - امری در خود بسته نیست بلکه ربط یافتن با بازی در خود بسته‌ای است که بازی / نمایشی برای اکنون و آینده‌ی ماست. و لذاست که گادامر ادعا می‌کند: فهم همواره متضمن اطلاق به زمان حال است.

آگاهی که اصالتاً تاریخی است

گادامر در برابر آن نوع از آگاهی تاریخی که از آن انتقاد می‌کند می‌کوشد به توصیف نوع اصیلی از آگاهی بپردازد که در آن تاریخ به طرز پایداری دست در کار است. اصطلاح او برای این مفهوم، *wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*، ترجمه‌ی چندان مناسبی ندارد. ترجمه‌ی تقریباً تحت‌اللفظی آن خواهد شد «آگاهی که در آن همواره تاریخ دست در کار است» یا «آگاهی تاریخیاً تأثیرگذار [آگاهی که به طور تاریخی عمل می‌کند]».^{۴۵} من با توجه به اقتضای متن عموماً از این جمله‌ی دوم یا عبارت «آگاهی اصالتاً تاریخی» استفاده خواهم کرد. گادامر روشن می‌سازد که این آگاهی اصالتاً تاریخی آگاهی تاریخی مورد بحث در فلسفه‌ی هگل نیست که در قلمرو تفکر انعکاسی جا می‌گیرد و آن را میانجی تاریخ و زمان حال می‌سازد. این آگاهی یقیناً آگاهی نظری و دیالکتیکی است، اما این دیالکتیک خود واسطگی عقل نیست بلکه ساختار خود تجربه است.

گادامر از نوع شناسی‌های سه نوع نسبت من - تو - با نسبت من - تو^{۴۶} در دیدگاه مارتین بوبر یکی پنداشته نشود - برای کمک به تعیین و لذا روشن ساختن ماهیت آگاهی تاریخیاً تأثیرگذار استفاده می‌کند: (۱) تو به عنوان شیء در یک حیطه، (۲) تو

۴۴. چنان که خواهیم دید، این «آنچه» که ما می‌فهمیم «آنچه»‌ای شخصی نیست بلکه «آنچه»‌ای تاریخی است که ما در آن مشارکت می‌کنیم؛ اشاره به «تجربه‌ی شخصی» خود درافتادن به بافته‌های سفسطی فاعلیت ذهن است.

۴۵. پیشنهاد «آگاهی تاریخیاً تأثیرگذار» از پروفیسور تئودور کیسل است.

۴۶. صورت اولیه‌ی «Ich-du Beziehung» در نزد فردیناند ابنر جالب توجه است، رجوع شود به: Ferdinand Ebner, "Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente", in *Schriften*, I, 75-342.

به عنوان فرافکنی انعکاسی، و (۳) تو به عنوان سخن گفتن سنت.^{۴۷} فقط نوع سوم این نسبت داشتن هرمنوتیکی است که گادامر به مثابه‌ی آگاهی تاریخی اصیل در نظر دارد.

در نخستین نوع نسبت من-تو، شخص دیگر چیزی مشخص در حیطه‌ی تجربه‌ی آدمی انگاشته می‌شود و غالباً چیزی محسوب می‌شود که می‌تواند به منزله‌ی وسیله‌ای برای نیل به غایات مورد نظر به کار گرفته شود. بدین ترتیب شخص دیگر شیئی است در حیطه‌ی تجربه‌ی آدمی و این تو برحسب کلیات فهمیده می‌شود. نکته‌ی اساسی در این رویکرد به تو غایت انگاری هر تفکر استقرایی است. اکنون اگر این الگو به نسبت هرمنوتیکی با سنت اطلاق شود، به آسانی در دام «روش‌ها» و «عینیت» می‌لغزیم. پس سنت شیئی جدا از ما می‌شود و آزاد تاب می‌خورد و از ما تأثیر نمی‌پذیرد. ما سریعاً به فکر فریب دادن خودمان می‌افتیم که اگر فقط می‌توانستیم تمامی سویه‌های ذهنی و شخصی نسبت با این سنت را حذف کنیم، می‌توانستیم به دانشی از آنچه این سنت مشتمل بر آن است برسیم. چنین «عینیت» معطوف به روشی اغلب بر علوم طبیعی مسلط است و همچنین در علوم اجتماعی، جز آن جایی که پدیدارشناسی وجودش احساس شده باشد.^{۴۸} اما چنین عینیتی نمی‌تواند برای دانش‌های مضبوط معطوف به تجربه‌ی انسان کاری انجام دهد؛ چنین عینیتی نمی‌تواند مبنای آگاهی باشد که در آن تاریخ دست در کار است.^{۴۹}

نحوه‌ی دوم تجربه کردن و فهمیدن تو این است که او را شخص بینگاریم، اما گادامر نشان می‌دهد که این نسبت «شخصی» هنوز می‌تواند در من محبوس بماند و در واقع نسبتی است میان من و تویی انعکاسی قوام یافته.

این نسبت من-تو نسبتی بی‌واسطه نیست بلکه نسبتی تدبیری/انعکاسی است... بدین ترتیب همواره این امکان هست که هر شریک در این نسبت به فعالیت تدبیری/انعکاسی دیگری رو دست بزنند. او دعوی دیگری را از طریق تدبیر خودش می‌شناسد

۴۷. رجوع شود به: WM 340-44.

۴۸. رجوع شود به:

Stephen Strasser, *Phenomenology and the Human Sciences*, and Severyn Bruyn, *The Human Perspective in Sociology*. 49. WM 341.

و لذا او دیگری را بهتر از آن می‌فهمد که او خودش را می‌فهمد. اما همین انعکاسی بودن نسبت بی‌واسطه‌ای را که ادعا می‌شود تهی می‌سازد.^{۵۰}

اگر بخواهیم هرمنوتیکی سخن بگوییم، این نوع دوم نسبت مشخصه‌ی آن آگاهی تاریخی است که نقد گادامر متوجه مقابله با آن است. این آگاهی تاریخی دیگری بودن دیگری را نه در ربط داشتن آن با کلی، که مشخصه‌ی نوع اول نسبت من - توست، بلکه دقیقاً در جزئی بودن آن می‌شناسد. دیگری بودن دیگری و گذشته بودن گذشته فقط آن گاه است که به همان نحوی شناخته می‌شوند که من تو را می‌شناسم - از طریق تدبّر. عالم در ادعای تشخیص دیگری در تمامی مشروط بودن او، در ادعای عینی بودن، در واقع مدّعی ارباب بودن است. اما این فقط نوع ظریفی از اربابی از طریق فهم است که از فهم صرفاً بدان منظور استفاده می‌کند که تاریخ را به منزله‌ی تویی انعکاسی قوام یافته «آن‌جا در بیرون» بینگارد؛ این امر تاریخ را عینی می‌کند و به طرز مؤثری دعوی حقیقی آن برای معنا دار بودن را نابود می‌کند.^{۵۱}

مشخصه‌ی نوع سوم نسبت من - تو گشاده‌نظری [openness] اصیل در برابر تُست. این نسبت آن نسبتی است که معنا را از من بیرون نمی‌افکند بلکه گشاده‌نظری اصیلی دارد که «می‌گذارد چیزی گفته شود»: «آن که می‌گذارد چیزی به او گفته شود به طریزی بنیادی گشاده‌نظر است».^{۵۲} چنین نسبتی نزدیک‌تر از دو نسبت نخست به آن چیزی است که بوبر به عنوان نسبت حقیقی من - تو در نظر دارد. این آن نوع گشاده‌نظری است که بیشتر می‌خواهد بشنود تا این که ارباب باشد، و می‌خواهد دیگری او را اصلاح کند. این گشاده‌نظری بنیاد آگاهی است که به طور تاریخی عمل می‌کند: wirkungsgeschichtliche Bewusstsein.

این آگاهی مشتمل است بر نسبتی با تاریخ که در آن متن را هیچ‌گاه نمی‌توان به طور کامل و به طور عینی «دیگری» ساخت، زیرا فهم «بازشناسی» پذیرای دیگری بودگی گذشته نیست بلکه دقیقاً قرار دادن خود در موضعی است که دیگری بتواند مدّعی باشد. وقتی که متنی تاریخی «صرفاً تاریخی» خوانده شود، زمان حال از قبل صورت جزمی یافته است و پرسشی در باب آن وجود ندارد. از طرف دیگر، آگاهی اصالتاً تاریخی زمان حال را بالاترین جایگاه حقیقت نمی‌انگارد؛ این آگاهی خود را

به روی این ادعا گشوده می‌دارد که حقیقت نهفته در اثر می‌تواند او را مخاطب قرار دهد. «آگاهی هرمنوتیکی تحقق خود را در یقین به نفس روشی نمی‌یابد بلکه در آمادگی تجربی و گشاده‌نظری می‌بیند که شخص «صاحب تجربه» برخلاف شخص جزم‌اندیش دارد. این آن چیزی است که آگاهی را که به طور تاریخی عمل می‌کند ممتاز می‌سازد...»^{۵۳} شخص «صاحب تجربه» حتی مبادرت به این نمی‌کند که دانش صرفاً عینی شده داشته باشد چون دقیقاً همین تجربه‌ی عینی‌نشونده است که او را پخته ساخته و گشودگی در برابر سنت و گذشته را به او بخشیده است. چنان که در فصل بعد خواهیم دید، مفهوم تجربه برای فهم علم هرمنوتیک گادامر بسیار مهم است.

علم هرمنوتیک دیالکتیکی گادامر

ساختار تجربه و ساختار تجربه‌ی هرمنوتیکی

گادامر سنجش خود از تجربه‌ی هرمنوتیکی را با انتقاد از مفهوم شایع تجربه آغاز می‌کند و آن را بسیار معطوف به شناسایی به منزله‌ی عمل ادراک و شناخت به منزله‌ی مجموعه‌ای از داده‌های مفهومی می‌یابد. به عبارت دیگر، ما امروز تمایل بدان داریم که تجربه را به نحوی تعریف کنیم که کاملاً معطوف به شناخت علمی و بی‌اعتنا به تاریخمندی درونی تجربه باشد. ما در انجام دادن این کار ناآگاهانه هدف علوم تجربی را به انجام می‌رسانیم و آن «این است که چنان تجربه را عینی کنیم که هیچ نوع سویی‌ی تاریخی به آن نچسبد»^۱ آزمایش علمی با استفاده از نظم روشی دقیق عین را از سویی‌ی تاریخی آن دور می‌کند و آن را متناسب با روش ساختار مجدد می‌بخشد. به گفته‌ی گادامر، در علم کلام و علم لغت نیز با «روش انتقادی تاریخی» هدف مشابهی مراد می‌شود و این از جهاتی مبین علاقه‌ی شدید علمی به عینی‌ساختن و تحقیق‌پذیر ساختن هر چیزی است.^۲ مادام که چنین نگرشی حاکم است فقط آنچه تحقیق‌پذیر است واقعی است؛ هیچ جایی برای جنبه‌ی عینی‌نشونده و تاریخی تجربه گذاشته نمی‌شود. در نتیجه، خود تعریف «تجربه» طارد داده‌های این علوم از خودش است.

گادامر در برابر اسطوره‌ی شناسایی صرفاً مفهومی و تحقیق‌پذیر تلقی دقیقاً مشخص خودش را از مفهوم تاریخی و دیالکتیکی «تجربه» قرار می‌دهد که در آن شناسایی صرفاً جریان سیال ادراکات نیست بلکه رویداد و واقعه و مواجهه است. گادامر گرچه با پیش‌فرض‌ها و نتایج فلسفه‌ی هگل موافقت ندارد در تلقی دیالکتیکی هگل از تجربه آغازگاهی برای هرمنوتیک دیالکتیکی خودش می‌یابد و این شاید آغازگاه خوبی برای ما در شرح این مفهوم نیز باشد.

1. WM 329.

2. Ibid.

تجربه، به طوری که هگل آن را تعریف می‌کند، حاصل مواجهه‌ی آگاهی با عین است. گادامر این چنین از هگل نقل می‌کند: «حرکتی [وجود دارد] که در آن آگاهی هم روی شناسایی خودش و هم روی عین متعلق به خودش کار می‌کند؛ و مادام که عین تازه‌ای از این حرکت برای آن پدید می‌آید این حرکت را حقیقتاً باید «تجربه» نامید.»^۳ پس طبق نظر هگل تجربه همواره این ساختار معکوس یا تجدید ساختار آگاهی را دارد؛ تجربه نوعی حرکت دیالکتیکی است.

در اساس این گرایش به معکوسی عنصری از نفی‌کنندگی نهفته است: تجربه پیش از هر چیز تجربه‌ی «نبودگی» است – چیزی آن چنان که ما پنداشته بودیم نیست. متعلق تجربه‌ی آدمی از جنبه‌ی متفاوتی دیده می‌شود و تغییر کرده است؛ و آدمی خودش در شناسایی این متعلق به طرز متفاوتی تغییر کرده است. این متعلق تازه مشتمل بر حقیقتی فوق آن متعلق قدیم است؛ این متعلق قدیم «به زمان آن خدمت کرده است.»^۴ اما در نزد هگل تجربه به خود عینیت یافتگی آگاهی است، لذا به تجربه از موضع مشرف دانشی روی آورده می‌شود که متعالی از آن است. بدین ترتیب هگل مدعی وجود بنیادی در آگاهی است که گادامر ادعا خواهد کرد خود آن را عینیت تجربه تعالی داده است.

گادامر مدعی است که کمال دیالکتیکی تجربه «نه در شناسایی بلکه در آمادگی برای تجربه نهفته است و این را خود تجربه آزاد گذاشته است.»^۵ بدیهی است که در این جا مقصود از تجربه نوعی شناخت دانستنی و حفظی درباره‌ی این یا آن موضوع نیست. این لفظ به طوری که گادامر آن را به کار می‌برد به استعمال عادی نزدیک‌تر و از استعمال اصطلاحی نسبتاً دور است. این لفظ به تراکمی عینی نشده و عمدتاً عینی‌نشونده از «فهم» دلالت می‌کند که ما اغلب آن را حکمت می‌نامیم. محض نمونه، مردی که در تمام زندگیش با مردمان داد و ستد داشته نوعی توانایی برای شناخت آن‌ها کسب می‌کند که آن را «تجربه» می‌نامیم. و این تجربه‌ی او با این که دانشی عینی‌نشونده نیست در نحوه‌ی تأویل او از رفتار دیگران دخالت می‌کند. اما

3. "Die dialektische Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstand ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird" (Ho 115), in the essay "Hegels Begriff der Erfahrung", WM 336.
4. WM 337.
5. Ibid., 338.

این توانایی توانایی صرفاً شخصی نیست؛ دانشی است نسبت به چگونگی امور، «دانشی است به چگونگی رفتار مردم» که آن را واقعاً نمی‌توان با الفاظ مفهومی شرح داد.

تجربه اغلب متضمن رنج بلوغ و فهم تازه است. تجربه پیوسته باید کسب شود و هیچ کس نمی‌تواند ما را از آن نجات دهد. ما دوست داریم که کودکانمان را از «تجربه‌ها» ناخوشایندی که خودمان داشته‌ایم برحذر داریم، اما آن‌ها را نمی‌توان از خود تجربه برحذر کرد، زیرا تجربه چیزی است که به ذات تاریخی انسان متعلق است. به گفته‌ی گادامر، «تجربه تقریباً سرخوردگی چند سویه از انتظار و توقع است؛ تنها بدین‌سان است که تجربه کسب می‌شود. این واقعیت مسلم که تجربه به طور بارزی دردناک و ناخوشایند است رنگ تجربه را واقعاً سیاه نمی‌کند؛ این واقعیت به ما امکان می‌دهد که به ذات درونی تجربه نظر کنیم.»^۶ نفی‌کنندگی و سرخوردگی متمم تجربه‌اند، زیرا به نظر می‌آید که در بطن ذات وجود تاریخی انسان باید سویه‌ای از نفی‌کنندگی موجود باشد که در ذات تجربه آشکار شود. «هر تجربه‌ای اگر بحق سزاوار نام تجربه باشد با توقع و انتظار سازگار در نمی‌آید.»^۷

با توجه به این نکات، شگفت‌آور نیست که گادامر به تراژدی یونانی و به شعار آیسخولوس، یعنی *pathei mathos*، «از راه رنج بیاموز»، اشاره می‌کند.^۸ این شعار بدان معنا نیست که آدمی نوعی شناخت علمی کسب می‌کند، و نه حتی به معنای اکتساب نوعی دانش است که صرفاً او را قادر به «شناخت بهتر دفعه‌ی بعد» در موقعیتی مشابه می‌کند؛ دقیقاً از راه رنج است که حدود و ثغور وجود خود آدمی را می‌شناسیم. به عبارت دیگر، فهمیدن تناهی آدمی را می‌آموزیم: «تجربه تجربه‌ی تناهی است.»^۹ تجربه، در معنای حقیقی معنای درونی آن، به آدمی از درون می‌آموزد که او مالک زمان نیست. انسان «صاحب تجربه» کسی است که محدودیت‌های هر پیش‌بینی و تزلزل همه‌ی نقشه‌های انسانی را می‌شناسد. ولی این امر او را سخت و جزمی نمی‌سازد بلکه دقیقاً او را برای تجربه‌ی تازه آماده می‌کند.

از آن‌جا که آدمی در تجربه به آینده‌ی در انتظار می‌رسد، و از آن‌جا که تجربه‌ی گذشته ناتمامی همه‌ی نقشه‌ها را می‌آموزد، ساختار تاریخمندی که در بحث پیش‌ترمان بر آن تأکید کردیم در این‌جا به وضوح حاضر است. به ادعای گادامر،

6. WM 338.

7. Ibid.

8. Ibid., 339.

9. Ibid.

«تجربه‌ی حقیقی تجربه‌ی تاریخمندی خود آدمی است.»^{۱۰} قوای انسان در تجربه به کار می‌افتند و عقل طراح او به مقابله با محدودیت‌های آن‌ها برمی‌خیزد. انسان، موجودی که در تاریخ قرار می‌گیرد و عمل می‌کند، از راه تجربه به آینده‌ای بصیرت می‌یابد که همچنان می‌تواند پر از توقع و نقشه باشد. این بلوغ حاصل از تجربه که آدمی را در آمادگی شایسته برای آینده و برای گذشته قرار می‌دهد خود ذات آن چیزی است که گادامر به عنوان آگاهی که به طور تاریخی عمل می‌کند در نظر دارد.^{۱۱}

ما با در نظر داشتن این ملاحظات می‌توانیم «تجربه‌ی هرمنوتیکی» را تجربه‌ای وصف کنیم که صفت بارز آن پرداختن به آن چیزی است که آدمی به صورت میراث با آن مواجه می‌شود. در مواجهه‌ی هرمنوتیکی این میراث میراثی است که باید به تجربه درآید. درحالی که تجربه به طور کلی به صورت واقعه است، میراث آدمی «صرفاً واقعه‌ای نیست که آدمی از راه تجربه بدان واقف شود و آن را به بند کشد؛ این میراث در واقع زبان است، یعنی مانند یک تو از خودش سخن می‌گوید.»^{۱۲} این میراث چیزی نیست که آدمی بتواند آن را به بند کشد و البته همچون شیء نیز در برابر ما نیست. آدمی در مقام تجربه‌ای ذاتاً زبانی حتی در عین قرار گرفتن در این میراث به فهم آن می‌رسد. و در همان حال که معنای متن را تجربه می‌کند به فهم میراثی می‌رسد که او را همچون چیزی که در برابرش قرار گرفته به اجمال مخاطب ساخته است، ولی همچون چیزی که در عین حال بخشی از آن جریان عینی نشونده‌ی تجارب و تاریخی است که او در آن قرار می‌گیرد.

گادامر به تأکید می‌گوید که متنی را که با آن به صورت توروبه‌رو می‌شویم نباید «بیان زندگی» (برداشت دیلتای) بینگاریم. متن گذشته از هر ارتباطی با شخصی که آن را می‌گوید محتوای معنادار مشخصی دارد. همچنین الفاظ «من» و «تو» نباید ما را بدین فکر بیندازد که این ارتباط اساساً برحسب شخص به شخص است، زیرا قوه‌ی نطق در شخصی که سخن می‌گوید ساکن نیست بلکه در آنچه گفته می‌شود ساکن است. آنچه گادامر از نسبت من - تو با میراث مراد می‌کند این است که در متن این میراث به خواننده خطاب می‌کند و ادعایی نسبت به او دارد، نه به عنوان چیزی که با او هیچ اشتراکی ندارد بلکه به عنوان چیزی که با او نسبت متقابل دارد. متن را بایست

10. WM 340.

11. Ibid.

12. Ibid.

اجازه‌ی سخن گفتن داد تا خواننده همچون شناسنده‌ای در جای شایسته‌ی خودش و نه همچون شیء بر آن در بگشاید. این گشودگی و آمادگی اصیل دقیقاً همان چیزی است که ما قبلاً در خصوص ساختار من - توی آگاهی که به طور تاریخی عمل می‌کند گفتیم.

این ساختار من - تو متضمن نسبت همسخنی یا دیالکتیک است. پرسشی به متن خطاب شده و، در معنایی عمیق‌تر، متن نیز پرسشی به تأویل‌کننده‌اش خطاب می‌کند. ساختار دیالکتیکی تجربه به طور اعم و ساختار هرمنوتیکی تجربه به طور اخص خود در همین ساختار پرسش - پاسخ هر همسخنی حقیقی منعکس می‌شود. ولی این هشدار لازم است که این دیالکتیک را برحسب شخص به شخص تصور می‌کنیم و نه برحسب موضوع. اهمیت موضوع در همسخنی در تحلیل زیر از پرسشگری نمایان می‌شود.

ساختار پرسشگری در علم هرمنوتیک

خصلت دیالکتیکی تجربه در جنبش و مواجهه با نفی‌کنندگی نهفته در هر پرسشگری حقیقی منعکس می‌شود. گادامر تا بدان‌جا پیش می‌رود که می‌گوید «ساختار پرسشگری در هر تجربه‌ای پیش‌فرض قرار می‌گیرد. این تشخیص که موضوعی غیر از آنی است که ابتدا فکر شده بود متضمن پیش‌فرض عمل‌گذشتن از میان پرسشگری است.»^{۱۳} گشودگی در برابر تجربه ساختار یک پرسش را دارد: «آیا چنین است یا چنان؟» ما مشاهده کرده‌ایم که تجربه خود در تشخیص تناهی و تاریخمندی ما به انجام می‌رسد؛ بنابراین در پرسشگری نیز دست آخر به دیوار نفی‌کنندگی می‌رسیم، یعنی همواره به شناخت نشناختن می‌رسیم. این امر یادآور گفته‌ی مشهور سقراط، علم به نادانی / *docta ignorantia*، است و نفی‌کنندگی حقیقی نهفته در زیر هر پرسشگری را آشکار می‌کند.

به گفته‌ی گادامر، پرسیدن اصالتاً به معنای «قرار گرفتن در فضای باز» است چون پاسخ هنوز معین نیست. در نتیجه پاسخ خطابی پرسش حقیقی نیست، زیرا وقتی که چیزی که درباره‌ی آن سخن گفته شده هرگز واقعاً «پرسیده» نشده است هیچ

پرسشگری اصیلی وجود ندارد. «آدمی برای این که قادر به پرسش باشد باید بخواهد که بداند و این به هر حال به معنای دانستن چیزی است که نمی‌داند.»^{۱۴} وقتی که آدمی می‌داند که نمی‌داند و بنابراین وقتی که او از راه روش مسلّم نمی‌گیرد که او فقط باید به نحوی که قبلاً می‌فهمید اما کامل تر بفهمد، آن گاه او واقف می‌شود که ساختار گشودگی [openness] صفت بارز پرسشگری اصیل است. سقراط با تبادل بازیگوشانه‌ی پرسش و پاسخ، دانستن و ندانستن، این الگو را فراهم کرد و این الگو خود موضوع مناسبی است برای کسب آگاهی شایسته از ماهیت حقیقی آن.

اما گشوده‌بودن پرسشگری مطلق نیست، چون پرسش همواره جهت خاصی دارد. معنای پرسش اکنون مشتمل بر جهتی است که در آن پاسخ به پرسش باید بیاید، اگر این پاسخ بخواهد معنادار و با ربط باشد. آنچه پرسیده می‌شود با جاگرفتن در پرسش به شکل خاصی درمی‌آید. و این هستی آنچه را پرسیده می‌شود «به زور باز می‌کند». منطقی که این هستی اکنون باز شده را عیان می‌کند بذاته پاسخی می‌طلبد، زیرا هر پاسخی فقط برحسب پرسش معنا دارد. پس پرسشگری واقعی مبتنی بر پیش‌فرض گشودگی است - یعنی پاسخ نامعلوم است - و در عین حال ضرورتاً حدود و ثغور را مشخص می‌کند.

این امر مسئله‌ی اکتساب حق پرسش را مطرح می‌کند. شاید این موضع مشرف که پرسش از آن موضع پرسیده می‌شود خطا باشد. اگر چنین باشد، از این پرسش هیچ‌گونه دانش حقیقی حاصل نمی‌شود؛ پس «پرسش خطا هیچ پاسخی نمی‌تواند داشته باشد، و این پاسخ نه باطل است و نه حق بلکه فقط خطاست، زیرا پاسخ در آن جهتی قرار نمی‌گیرد که پرسش در آن جهت پرسیده می‌شود.»^{۱۵} طبق نظر گادامر، فقط یک راه برای یافتن پرسش درست وجود دارد و آن از طریق غور در خود موضوع است. همسخنی / دیالوگ حقیقی در مقابل استدلال قرار دارد، زیرا استدلال از پاسخ آغازینش به پرسش دفاع می‌کند: «همسخنی کوشش در استدلال علیه دیگری نیست بلکه کوششی است برای سنجش ادعاهای او به لحاظ خود موضوع.»^{۱۶} در گفت و گویی / دیالوگی از افلاطون، درباره‌ی عشق، اخلاق، عدالت

14. WM 345.

۱۵. همان، ص 346. زیگمونت آدامچوسکی در مقاله‌ای عرضه شده به نشست سالانه‌ی انجمن برای پدیدارشناسی و فلسفه‌ی وجودی، ۲۷ اکتبر ۱۹۶۷، دانشگاه پردو، از این مبحث بحث کرده است.

16. WM 349.

یا هر چیز دیگری، در جهت‌های پیش‌بینی نشده طئی طریق می‌شود، چون شرکت‌کنندگان را غور مشترک در موضوع مورد بحث راه می‌برد. آدمی برای سنجیدن ادعاهای مدعی نباید به تضعیف آن‌ها بکوشد بلکه دقیقاً باید آن‌ها را تقویت کند، یعنی قوت حقیقی آن‌ها را در خود موضوع بیابد. این دلیلی است بر این که چرا گادامر می‌گوید که گفت و گو / دیالوگ‌های افلاطون بالاترین اهمیت را در دوره‌ی معاصر دارند.

پس در همسخنی هرمنوتیکی آن موضوع کلی که آدمی در آن غور می‌کند - هم تأویل‌کننده و هم متن - سنت و میراث است. اما شریک آدمی در این همسخنی متن است، اکنون در ثبات کامل صورت مکتوب. پس باید راهی یکسره برای این بده‌بستان همسخنی یافت: و این وظیفه‌ی علم هرمنوتیک است. این الگوی ثابت تا اندازه‌ای بایست در حرکت مکالمه عقب کشیده شود، حرکتی که در آن متن از تأویل‌کننده می‌پرسد و او از متن. وظیفه‌ی علم هرمنوتیک «بیرون آوردن متن از بیگانگی است که خود را در آن می‌یابد [به عنوان صورتی ثابت و مکتوب] و بازگرداندن اکنون زنده‌ی همسخنی به آن که کمال آغازین آن پرسش و پاسخ است.»^{۱۷}

وقتی که متنی نقل شده موضوعی برای تأویل می‌شود، پرسشی در برابر تأویل‌کننده قرار می‌گیرد که او می‌کوشد از راه تأویل بدان پاسخ گوید. تأویل اصیل خود را به پرسشی مربوط می‌کند که متن در برابر او «جا داده». (متن جایی و موضوعی دارد). فهمیدن متن به معنای فهمیدن این پرسش است. برای تأویل کردن متن نخستین شرط لازم فهمیدن افق معنا یا افق پرسشگری است که در بطن آن جهت معنای متن معین می‌شود.^{۱۸}

ولی متن خود قولی جازم است. بدین معنا که خود پاسخی به پرسشی است - نه پرسشی که ما در برابر آن می‌گذاریم، بلکه پرسشی که «موضوع» متن در برابر آن می‌گذارد. اکنون اگر بخواهیم متن را برحسب پرسشی که بدان پاسخ می‌گوید بفهمیم، واضح است که برای تأویل کردن متن بایست پرسشگرانه به پشت آن برویم. و البته باید از آنچه نگفته بپرسیم: «با بازگشتن به پشت آنچه گفته شده ضرورتاً از آنچه گفته شده بیرون رفته‌ایم. متن را در معنایش فقط تا آن جا می‌فهمیم که به

پرسش از افقی می‌رسیم که ضرورتاً دیگر پاسخ‌های ممکن را نیز در برمی‌گیرد.^{۱۹} معنای هر جمله نسبت به پرسشی که برای آن پاسخی هست نسبی است؛ یعنی، ضرورتاً از آنچه صریحاً گفته شده فراتر می‌رود. برای تأویل انسان‌گرایانه از متون این نکته بسیار اساسی است. نمی‌باید به صرف صریح‌تر گرداندن آنچه در متن از پیش صریح است خرسند باشیم؛ متن بایست در افق پرسشی قرار بگیرد که آن را به وجود خوانده. رابین جورج کالینگوود، با عمل به این اصل در تأویل تاریخی، می‌گوید که برای فهم واقعه‌ای تاریخی می‌بایست به بازسازی پرسشی پرداخت که اعمال و افعال تاریخی اشخاص پاسخ بدان پرسش بود.^{۲۰} به ادعای گادامر، کالینگوود یکی از معدود متفکران دوره‌ی جدید است که کوشید منطق پرسش و پاسخ را به ضابطه درآورد و هنوز این کوشش به طور نظام‌وار و جامعی به انجام نرسیده است.

به هر تقدیر، بازسازی پرسشی را که متن یا کنشی تاریخی پاسخی بدان است هیچ‌گاه نمی‌توان وظیفه‌ای به خود پایان یافته تلقی کرد. و به طوری که نقد گادامر از آگاهی تاریخی مشیر بدان است، افق معنای قرار گرفته در بطن متن یا کنش تاریخی از بطن افق خود آدمی و پرسشگرانه به نزدیک می‌آید؛ و آدمی هنگامی که مبادرت به تأویل می‌کند افق خودش را پشت سر نمی‌گذارد، بلکه برای آن که آن را با افق آن کنش یا آن متن متصل کند آن را وسعت می‌دهد. و این فقط پی بردن به نیات بازیگر تاریخ یا نویسنده‌ی متن نیست. این میراث خود در متن سخن می‌گوید. دیالکتیک پرسش و پاسخ اتصال افق‌ها را به دنبال می‌آورد. اما این امر را چه چیزی ممکن می‌سازد؟ این واقعیت که هر دو به معنایی کلی و راسخ در هستی‌اند. بنابراین مواجهه با افق متن منتقل شده در واقع افق خود آدمی را معلوم می‌کند و به انکشاف نفس و معرفت به نفس می‌انجامد؛ و لذا این مواجهه به مرحله‌ای از انکشاف هستی‌شناختی بدل می‌شود. این مواجهه واقعه‌ای است که در آن چیزی از نفی‌کنندگی سر بر می‌آورد - نفی‌کنندگی حاصل از وقوف به این که چیزی وجود دارد که آدمی آن را نمی‌شناسد، یعنی چیزها آن چنان نبودند که او پنداشته بود.

به عبارت دیگر، انکشاف همچون نوعی واقعه در می‌آید که ساختار آن ساختار

19. WM 352.

۲۰. رجوع شود به: R. G. Collingwood, *Autobiography*.

تجربه و ساختار پرسش و پاسخ است؛ یعنی امری دیالکتیکی است. اما واسطه‌ای که در آن و از طریق آن این انکشاف هستی‌شناختی می‌تواند در این واقعه‌ی دیالکتیکی، تجربه به منزله‌ی پرسشگری و پاسخ، صورت گیرد چیست؟ چه واسطه‌ای است که چنان کلّیتی را داراست که افق‌ها را می‌تواند از درون متصل کند؟ چه واسطه‌ای است که در آن تجربه‌ی متراکم قومی کاملاً تاریخی مکنون و محفوظ است؟ چه واسطه‌ای است که از خود تجربه و از هستی جدایی‌ناپذیر است؟ پاسخ می‌باید این باشد: زبان.

ماهیت زبان

خصلت غیرابزاری زبان. لازمه‌ی برداشت گادامر از زبان رده‌نظریه‌ای در خصوص زبان است که آن را «نشانه» می‌شمارد. گادامر در برابر تأکید بر صورت و کارکردهای ابزاری زبان به خصلت زبان زنده و مشارکت ما در آن اشاره می‌کند. به ادعای گادامر، دگردیسی کلمه به نشانه در اساس علم تجربی نهفته است که کمال مطلوب آن نام‌گذاری دقیق و مفاهیم بی‌ابهام است. این برداشت از کلمات، یعنی نشانه دانستن آن‌ها، آن قدر مأنوس و بدیهی می‌شود که «یک چالاکی ظریف ذهنی لازم است تا به یاد بیاوریم که در بیرون از کمال مطلوب علم تجربی، یعنی نام‌گذاری بی‌ابهام، حیات خود زبان بی‌هیچ تأثیری از این جریان به راه خود می‌رود.»^{۲۱} کلمات را نشانه انگاشتن محروم کردن آن‌ها از قدرت سابق‌شان و ابزار صرف یا اشاره‌کننده‌ی صرف از آن‌ها ساختن است. «هر کجا که کلمه در کارکرد صرف نشانه بودنش لحاظ شود، نسبت سابق سخن و تفکر به نسبتی ابزاری تبدیل می‌شود.»^{۲۲} کلمه ابزار تفکر می‌شود و در برابر تفکر و شیء مشارالیه قرار می‌گیرد. هیچ نسبت انداموار اثبات‌پذیری میان کلمه و آنچه کلمه مشیر بدان است لحاظ نمی‌شود؛ کلمه صرفاً نشانه است. بدین ترتیب به نظر می‌آید که تفکر از کلمات جدا می‌شود و از کلمات برای اشاره به اشیاء استفاده می‌کند.

اما نظریه‌ی نشانه انگاشتن زبان چه هنگام در تفکر غربی پدید آمد؟ گادامر سرچشمه‌ی این برداشت را در تصوّر «لوگوس» در تفکر یونانی می‌یابد. او می‌گوید:

21. WM 410.

22. Ibid.

اگر قلمرو نوئیتیک [تعقل] در کثرت عناصر آن را قلمرو لوگوس به نمایش درمی آورد، پس کلمه مانند عدد نشانه‌ی صرف باشنده‌ای دقیق تعریف شده و بنابراین از قبل معلوم می‌شود. و بدین وسیله پرسشگری در اصل معکوس می‌شود؛ اکنون آدمی از مطلب مورد بحث به پرسش در باب هستی کلمات به عنوان واسطه نمی‌رود؛ بلکه ما با واسطه - کلمات - آغاز می‌کنیم و می‌پرسیم که این نشانه چگونه و چه چیزی را به آن که از آن استفاده می‌کند منتقل می‌سازد. در خود ماهیت «نشانه» این واقعیت نهفته است که نشانه وجودش و تنها خاصیت واقعیش را در کارکرد وجود مدلول دارد.^{۲۳}

بدین ترتیب کلمه در عمل نام‌گذاری محو می‌شود و دیگر به عنوان کلمه فی‌نفسه مهم انگاشته نمی‌شود بلکه فقط به عنوان نشانه اهمیت دارد. به قدرت کلمه برای آشکار کردن هستی نیز ارجاع داده نمی‌شود؛ بلکه «لوگوس» برای نشانه‌ها واقعیتی حاضر - آماده و از قبل معلوم فراهم می‌کند که این نشانه‌ها بر آن‌ها دلالت می‌کنند و مسئله‌ی واقعی فقط در جانب فاعل شناسایی است که از آن‌ها استفاده می‌کند. کلمات وسایلی‌اند که انسان برای منتقل کردن افکارش به کار می‌برد. و زبان نهایتاً ابزار ذهنیتی انگاشته می‌شود که از وجود چیزی که بدان فکر می‌شود کاملاً جداست. مفهوم زبان به عنوان صورتی نمادی، چیزی که در فلسفه‌ی ارنست کاسیرر با آن آشنا می‌شویم، دقیقاً با همین تصور مرتبط است. و باز کارکرد ابزاری زبان آغازگاه و اساس است، گرچه به نحوی که از کارکرد نشانه‌ی محض فراتر می‌رود. گادامر ادعا خواهد کرد که کاسیرر و زبان‌شناسی جدید و به طور اعم فلسفه‌ی جدید زبان در این که صورت زبان را کانون اصلی و اساس نظرشان می‌انگارند خطا می‌کنند. آیا مفهوم صورت برای پدیدار زبان مناسب است؟ آیا زبان از آن حیث که زبان است صورتی نمادی است و مفهوم صورت نسبت به آنچه می‌توان زبانی بودن تجربه‌ی انسان گفت انصاف روا می‌دارد؟ یا صورت مفهومی ایستاست که خصلت کلمه در مقام واقع، قدرت آن به تکلم، و شأن آن در مقام چیزی بیش از ابزار صرف فاعلیت ذهن را سلب می‌کند؟

اگر زبان نشانه یا صورت نمادی مخلوق انسان نیست، پس چیست؟ در وهله‌ی نخست، کلمات چیزی نیستند که متعلق به انسان باشند، بلکه متعلق به موقعیت‌اند.

مابه دنبال کلمات می‌گردیم، کلماتی که متعلق به موقعیت باشند. وقتی که می‌گوییم «درخت سبز است» آنچه به زبان می‌آید حتی تفکر انعکاسی انسان در مقام موضوع نیست. آنچه در این جا مهم است صورت کلام یا این واقعیت که این کلام را ذهنیت انسانی مطرح کرده نیست. واقعیت مهم این است که درخت به لحاظ خاصی منکشف می‌شود. سازنده‌ی این کلام هیچ یک از کلمات این قول را اختراع نمی‌کند؛ او آن‌ها را می‌آموزد. جریان یادگیری فقط به تدریج حاصل می‌شود و این کار با غور در جریان سنت صورت می‌گیرد. او کلمه نمی‌سازد و به آن معنا «نمی‌بخشد»؛ تصور چنین عملی تعبیر صرفی از نظریه‌ای زبان‌شناختی است. گادامر می‌گوید:

کلمه‌ی زبانی «نشانه»‌ای نیست که آدمی آن را وضع کند؛ همچنین شیء موجودی نیست که آدمی برای آن معنایی بسازد و به آن ببخشد، یعنی با ساختن نشانه‌ای چیز دیگری را مرئی گرداند. هر دو امکان خطاست؛ دقیقاً به این دلیل که جنبه‌ی تصویری معنا در خود کلمه نهفته است. کلمه همواره از قبل معنادار است.^{۲۴}

ذات تجربه داده‌ای غیرزبانی نیست که در نتیجه‌ی آن آدمی از طریق عمل تدبّر برای آن کلمات بیابد؛ تجربه و تفکر و فهم سراسر زبانی‌اند و آدمی در بیان کلام فقط از کلماتی استفاده می‌کند که از قبل متعلق به این موقعیت‌اند. به کار بستن کلمات برای وصف تجربه عملی کور نیست بلکه انطباق با مقتضیات تجربه است.

پس شکل‌گیری کلمات محصول تدبّر [reflection] نیست بلکه محصول تجربه است. کلمه بیان روح یا ذهن نیست بلکه بیان موقعیت و هستی است: «تفکری که طالب بیان است خود را به "ذهن" مربوط نمی‌کند بلکه به امر واقع و انضمامی مربوط می‌کند».^{۲۵} گادامر برای روشن ساختن نسبت نزدیک کلمه و تفکر و گفتن به تعلیم تجسّد / تأنّس اشاره می‌کند: «وحدت درونی تفکر و گفتن که مطابق با راز تثلیث در تجسّد است [کلمه حتی قبل از آن که به گوشت تن تبدیل شود نیز کلمه بود] متضمن این تصور است که کلمه‌ی درونی روح از راه عمل تدبّر شکل نمی‌گیرد».^{۲۶} کسی که «خودش را بیان می‌کند» واقعاً آن چیزی را بیان می‌کند که می‌اندیشد. یقیناً کلمه از عمل فعالیت ذهن بیرون می‌آید؛ آنچه گادامر ادعا می‌کند این است که کلمه خود را خارجی کردن خود تدبّر نیست. نقطه‌ی شروع و پایان در

24. WM 394; (ایرانی‌ها از من است).

25. Ibid., 403.

26. Ibid.

شکل‌گیری کلمات تدبّر نیست بلکه امری است که در کلمات به بیان درمی‌آید. زبان و کلمات را ابزار تدبّر انسان و فاعلیت ذهن انگاشتن بدان می‌ماند که بگوییم زبان چیزی از قبیل دم تکان دادن سگ است. صورت را در زبان آغازگاه انگاشتن اساساً به همان خطایی می‌انجامد که آغازگاه انگاشتن صورت در زیباشناسی بدان منجر می‌شود. خصلت واقعه بودن این پدیدار و زمانمندی آن از دست می‌رود و مهم‌تر از همه این که آدمی به جای به بیان درآوردن ذات شیء به عنوان نقطه‌ی ثابت رجوع به این اشتباه درمی‌افتد که شناسنده‌ی انسان نام‌گذار اشیاء است. در مورد زبان، قدرت سخن‌گویی آن و نه صورت آن، واقعیت اصلی و اساسی است. صورت را نمی‌توان از محتوا جدا کرد، اما وقتی که زبان را ابزار می‌انگاریم خود به خود چنین کاری می‌کنیم. به گفته‌ی گادامر، نوع زبان‌ها را نباید طبق صورت تعیین کرد بلکه نوع آنها را بایست طبق آنچه زبان از حیث تاریخی به ما منتقل می‌کند تعیین کرد. زبان را نمی‌توان از تفکر جدا کرد.

خود وحدت زبان و تفکر، غیرانعکاسی بودن [nonreflexivity] شکل‌گیری کلمات، هر دو مبطل این تصورند که زبان نشانه است. زبان، مانند خودِ فهم، پدیداری فراگیر است. زبان را هرگز نمی‌توان به منزله‌ی «امر واقع» درک کرد یا آن را به طور کامل عینی ساخت؛ زبان، مانند فهم، هر چیزی را که امکان شیء شدن برای ما داشته باشد در برمی‌گیرد. گادامر متذکر می‌شود که یونانیان نخستین هیچ کلمه یا مفهومی برای خود زبان نداشتند؛ زبان مانند هستی و فهم واسطه است و نه وسیله. او تفکر خودش در باب صورت، جدایی ناپذیری تفکر و زبان و فهم و نامرئی بودن مطلوب زبان را بدین‌گونه خلاصه می‌کند:

زبانی که در سخن زنده است، زبانی که بر هر فهم و تأویل‌کننده‌ی متنی محیط است، آن چنان با جریان تفکر [و بنابراین تأویل] متصل می‌شود که ما وقتی که از آنچه زبان‌ها از حیث محتوا به ما رسانده‌اند غفلت می‌کنیم چیز بسیار اندکی در دست داریم و می‌خواهیم زبان را صورت بینگاریم. ناآگاهی از زبان امکان نحوه‌ی اصیل هستی برای زبان را از میان نبرده است.^{۲۷}

زبان و انکشاف جهان

اگر کارکرد زبان کارکرد اشاره کردن به اشیاء است و اگر جهت زبان از فاعلیت ذهن از طریق ابزار نشانه به شیء مشارالیه نیست، پس به مفهومی از زبان و کارکرد آن نیاز داریم که در جهت دیگری حرکت می‌کند - از شیء یا موقعیت، از طریق زبان به فاعلیت ذهن. به همین دلیل، گادامر مفهوم انکشاف یا بازنمایی را انتخاب می‌کند. زبان جهان ما را منکشف می‌سازد - نه جهان علمی پیرامون ما یا عالم را، بلکه زیست‌جهان ما را. برای فهم مفهوم گادامر از زبان، نخست می‌باید به یاد آوریم که او از جهان چه مراد می‌کند، زیرا زبان این امکان را می‌آفریند که انسان بتواند جهان داشته باشد.

جهان همان محیط پیرامونی نیست، زیرا تنها انسان جهان دارد. «برای جهان داشتن آدمی می‌باید قادر به بازکردن فضایی در برابر خود باشد که جهان در آن بتواند چنان که هست بر او آشکار شود. جهان داشتن در عین حال زبان داشتن است.»^{۲۸} محض نمونه، گادامر ادعا می‌کند که حیوانات جهان ندارند و البته زبان نیز. یقیناً حیوانات به نحوی یکدیگر را می‌فهمند، اما این زبان نیست مگر برای دانشمندی که با دیدی صرفاً ابزاری به زبان می‌نگرد، یعنی آن را نشانه می‌شمارد. اما زبان قدرت آشکار کردن فضایی را دارد که در آن جهان می‌تواند خود را منکشف سازد - و این کاری است که حیوانات قدرت انجام دادن آن را ندارند. محض نمونه، حیوانات نتوانستند از وسیله‌ای که برای تفاهم با یکدیگر داشتند برای رسیدن به «فهمی» درباره‌ی یک موقعیت یا وضعیت، من حیث هو، در گذشته یا آینده استفاده کنند؛ فقط زبان در قدرت واقعیش برای تأسیس یک جهان می‌تواند این کار را انجام دهد. این «جهان» را اساساً مایملک یا متعلق به فاعلیت ذهن انگاشتن خطاست؛ مثال بارز طرز تفکر معطوف به فاعلیت ذهن دوره‌ی جدید این اشتباه است. در واقع، جهان و زبان هر دو اموری فراشخصی‌اند و زبان متناسب با جهان ساخته می‌شود و لذا زبان به جهان نظم داده و نه فاعلیت ذهن ما به آن. بدین معنا (اما نه به معنای علمی) زبان عینی است:

از بطن تناسب داشتن زبان با جهان عینیت [Sachlichkeit] خاص آن نتیجه می‌شود. موقعیت یا امری که این و آن رفتار را دارد - در آن این تشخیص از استغنای دیگری

بودن نهفته است که متضمن فرض قبلی فاصله‌ی خود آن میان آن امر و آن گوینده است. بر اساس این فاصله، چیزی مانند «موقعیت» می‌تواند به تعریف درآید و نهایتاً بتواند به محتوای آن جمله‌ای تبدیل شود که دیگری می‌تواند بفهمد.^{۲۹}

جهان غیرشخصی نیست و، اگر بخواهیم به استعاره متوسل شویم، جهان فرد منزوی را مانند بالون عظیمی که ذهن و ادراکات فرافکننده باشند دور نمی‌زند. مناسب‌تر آن است که بگوییم جهان میان اشخاص دیده می‌شود. جهان همان فهم مشترک میان اشخاص و واسطه‌ی این فهم است؛ و آنچه آن را ممکن می‌سازد زبان است. زبان در مقام حیطه‌ای میان‌گنشی واقعاً «وسيله»‌ای ساخته شده برای فهم نیست. بدین لحاظ انسان در چیزی مانند اجتماع فهم که در میان حیوانات وجود دارد زندگی می‌کند. اما برای انسان این فهم فهمی زبانی است و لذا آنچه میان مردم است جهان است. گادامر به ما می‌گوید که فهم زبانی «آن چیزی را که در آن صورت می‌گیرد [یعنی جهان] جریان می‌شمرد و آن را مانند موضوعی متنازع فیه میان احزاب قرار می‌دهد. جهان مبنای مشترکی است که هر کس بدان واقف است و هر که در آن به تفهیم و تفاهم می‌پردازد ملزم بدان است.»^{۳۰}

چون فضای گشوده‌ای که انسان در آن هستی می‌یابد حیطه‌ی فهم مشترک برآمده از زبان در مقام جهان است، انسان به وضوح در زبان هستی می‌یابد. «زبان فقط ثابت‌کننده‌ای نیست که انسان در جهان‌ش می‌یابد؛ بلکه دقیقاً در زبان و از راه زبان است که اصلاً امکان جهان داشتن پدید می‌آید.»^{۳۱} این بدان معناست که زبان و جهان از هر امکان هستی کاملاً ساخته شده در شیء فراتر می‌روند. آدمی در شناسایی یا تدبّر از زبان یا جهان فراتر نمی‌رود؛ دقیقاً به این دلیل که «تجربه‌ی زبانی جهان مطلق است.»^{۳۲} این تجربه‌ی جهان چون از قبل در زبان ساکن است از تمامی نسبیّت‌ها و نسبت‌هایی که در آن‌ها باشندگان می‌توانند خودشان را نشان دهند فراتر می‌رود؛ هر موضوع شناخت در بطن افق جهان زبان محاط می‌شود. ما می‌توانیم این را زبانی بودن تجربه‌ی انسان از جهان بنامیم.

این برداشت افقی را که در بطن آن به تجربه‌ی هرمنوتیکی می‌نگریم به طور عظیمی وسعت می‌بخشد. آنچه از طریق زبان می‌فهمیم فقط تجربه‌ای جزئی نیست بلکه جهان منکشف در بطن این زبان است. قدرت زبان در انکشاف حتی از زمان و

29. WM 421.

30. Ibid., 422.

31. Ibid., 419.

32. Ibid. 426.

مکان نیز فراتر می‌رود و متنی باستانی از قومی مدت‌ها قبل مرده می‌تواند با حیرت‌آورترین دقت این جهان زبانی بین شخصی را که در میان این قوم وجود داشت به زمان حال برگرداند. بدین ترتیب جهان‌های زبان خود ما در این قدرت فهم سنت‌ها و اماکن دیگر کلیت خاصی دارد. گادامر متذکر می‌شود:

جهان زبان خود ما، این جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، جهانی شدیداً محصور نیست که از شناسایی اشیاء آن چنان که هستند مانع شود؛ دقیقاً به این دلیل که اساساً محیط بر هر چیزی است که بصیرت ما قادر به توسعه و برکشیدن آن است. یقیناً جهان را هر سنتی متفاوت با سنت دیگر می‌بیند. جهان‌های تاریخی در جریان تاریخ با یکدیگر و با امروز فرق کرده‌اند. اما در عین حال جهان همواره جهان انسان است و این به معنای چیزی است که با زبان آفریده شده، جهانی که در هر آنچه میراث آن بتواند باشد به نمایش در می‌آید.^{۳۳}

زبان با داشتن چنین قدرتی برای گفتن است که جهانی می‌آفریند که در بطن آن هر چیزی می‌تواند منکشف شود؛ با این گونه جامعیت آن است که ما می‌توانیم متناظرترین جهان‌هایی را که در زبان به بیان آمده‌اند بفهمیم؛ با این‌گونه قدرت منکشف ساختن آن است که حتی متنی نسبتاً کوتاه نیز می‌تواند جهانی متفاوت با جهان خود ما را آشکار کند، اما در عین حال جهانی باشد که ما قادر به فهم آن باشیم.

زبانی بودن و تجربه‌ی هرمنوتیکی

تجربه‌ی هرمنوتیکی، چنان که قبلاً ذکر شد، مواجهه‌ای است میان میراث به صورت متن منتقل شده و افق تأویل‌کننده. زبانی بودن مبنای مشترکی را فراهم می‌کند که در آن و بر اساس آن این دو می‌توانند با یکدیگر تلاقی کنند. زبان واسطه‌ای است که در آن سنت خودش را پنهان می‌کند و منتقل می‌شود. تجربه حتی چیزی نیست که مقدم بر زبان بیاید، بلکه دقیقاً خود تجربه نیز در زبان و از طریق زبان واقع می‌شود. زبانی بودن چیزی است که نحوه‌ی هستی - در - جهان / در جهان بودن انسان تاریخی منتشر می‌کند. به طوری که قبلاً مشاهده کرده‌ایم، انسان «جهان» دارد و به دلیل زبان در جهانی زندگی می‌کند.

درست به همان‌سان که آدمی می‌گوید «متعلق» به گروه خاصی است، او متعلق به زمان و مکان خاصی در تاریخ و به کشور خاصی نیز هست. آدمی ادعا نمی‌کند که گروه به او متعلق است یا این که تاریخ مایملک شخصی ذهنیت اوست، همچنین او نمی‌گوید که در هر حال بر کشورش نظارت دارد، به همان اندازه که بر زندگی خودش نظارت دارد و آن را نظم می‌دهد. او متعلق به آن‌هاست و نه این که آن‌ها به او متعلق باشند؛ او در آن‌ها مشارکت می‌کند. به همین سان، ما به زبان و تاریخ تعلق داریم؛ ما در آن‌ها مشارکت می‌کنیم. ما مالک زبان نیستیم و حتی در هنگام آموختن آن و انطباق با طرق آن هیچ تسلطی بر آن نداریم. قدرت زبان در نظم دادن و انطباق دادن تفکر حاکی از انعطاف ناپذیری زبان یا بی‌کفایتی آن نیست؛ قدرت زبان در موقعیت یا موردی که آن را منتقل می‌کند بنیاد می‌یابد. با این موقعیت یا مورد است که تفکر ما می‌باید منطبق شود. بدین ترتیب زبان زندان نیست بلکه فضایی باز در هستی است که تا بی‌نهایت گسترش می‌پذیرد و این منوط به گشودگی آدمی در برابر سنت است.

این پدیدار تعلق داشتن (Zugehörigkeit) برای تجربه‌ی هرمنوتیکی واجد اهمیت بسیاری است، زیرا مبنایی است برای امکان مواجهه شدن با میراث خود آدمی در متن. به دلیل تعلق داشتن ما به زبان و به دلیل تعلق داشتن متن به زبان، امکان وجود افقی مشترک میسر می‌شود. ظهور افق مشترک آن چیزی است که گادامر آن را اتصال افق‌ها می‌نامد چون این افق برای آگاهی که به طور تاریخی عمل می‌کند واقع می‌شود. بدین ترتیب زبانی بودن اساسی برای آگاهی تاریخی اصیل می‌شود. و تعلق داشتن به زبان یا مشارکت در آن به منزله‌ی واسطه‌ی تجربه‌ی ما از جهان — در حقیقت، مبنای امکان داشتن جهان به عنوان فضای گشوده‌ای که در آن امکان انکشاف وجود اشیاء هست — مبنای واقعی تجربه‌ی هرمنوتیکی است.

به لحاظ روشی، این بدان معناست که آدمی درصدد مسلط شدن بر آنچه در متن هست بر نمی‌آید بلکه «خادم» متن می‌شود؛ آدمی حتی نمی‌کوشد به مشاهده و ملاحظه‌ی آنچه در متن هست بپردازد چون از متن پیروی و در آن مشارکت می‌کند و آنچه را متن می‌گوید «می‌شنود». گادامر با نسبت موجود میان گوش دادن و تعلق داشتن و خدمت کردن که کلمه‌ی «تعلق داشتن» (Zugehörigkeit) به ذهن متبادر می‌کند بازی می‌کند. (Hören به معنای استماع، شنیدن یا گوش دادن است؛ gehören به

معنای تعلق داشتن به [چیزی] است؛ gehörig به معنای درخور یا متناسب است.) گادامر مدعی است که شنیدن بسیار پر قدرت تر از دیدن است: «هیچ چیز نیست که از راه زبان شنیدن آن میسر نشود.»^{۳۴} چرا چنین است؟ چون از طریق شنیدن و از طریق زبان، به «لوگوس»، به جهانی که به آن تعلق داریم، نزدیک می‌شویم. و این ساحت عمیق تر و این ساحت هستی شناختی دقیقاً از راه زبان میسر است، و این به تجربه‌ی هرمنوتیکی معناداری آن برای زندگی کنونی تأویل‌کننده را می‌بخشد.^{۳۵} عینیت خاص زبان، توانایی آن به آشکار کردن اشیاء چنان که هستند، در هستی‌شناسی کلی زبان بنیاد دارد. ساحت‌های عمیق تر زبان که قدرت زبان در آشکار کردن اشیاء در وجودشان از آن منبعث می‌شود آن بنیان کلیت هستی‌شناختی را می‌گذارند که تجربه‌ی هرمنوتیکی را یکی از انکشاف‌های هستی‌شناختی بی‌واسطه معنادار می‌سازد. به این دلیل است که سنت می‌تواند به ما خطاب کند، نه گاهگاهی یا تزینی، بلکه به نحوی که مستقیماً در ما تأثیر کند و چیزی را مستقیماً برای ما معنا کند.^{۳۶}

پس روش متناسب با موقعیت هرمنوتیکی که تأویل‌کننده و متن را با هم در برمی‌گیرد، روشی است که تأویل‌کننده را در موضعی باز قرار می‌دهد تا سنت به وی خطاب کند. این موضع موضع انتظار و چشم به راه ماندن برای وقوع چیزی است. آدمی پی می‌برد که او عالمی در جستجوی موضوع شناختش و تملک آن نیست — و اگر چنین شود بدین شناخت می‌رسد که «آن شیء واقعاً چگونه بود» یا متن «واقعاً چه معنایی» داشت و می‌کوشد که پیش‌داوری‌هایش را از خود بتکاند و با فکری کاملاً «باز» ببیند. به سخن دقیق‌تر، این انضباط روشی برای بازداشتن سلطه‌خواهی او در نظر گرفته شده. او حتی به عنوان تجربه‌گر نیز عالم نیست؛ این مواجهه درکی مفهومی از چیزی نیست بلکه واقعه‌ای است که در آن جهانی خودش را بر او آشکار می‌کند. مادام که هر تأویل‌کننده در افق تازه‌ای قرار می‌گیرد، واقعه‌ی به زبان آمده در تجربه‌ی هرمنوتیکی چیز تازه ظاهر شده‌ای است، چیزی که تا قبل وجود نداشت. تجربه‌ی هرمنوتیکی در این واقعه، راسخ در زبانی بودن و امکان‌پذیر شده از راه مواجهه‌ی دیالکتیکی با معنای متن منتقل شده، به کمال خود می‌رسد.

34. *WM* 438.35. *Ibid.*36. *Ibid.*

ساختار تأملی زبان و ساختار ذات شعر

در نزد گادامر، زبان خود ساختاری ذاتاً تأملی [speculative] دارد. این یقینی ثابت و از روی جزم نیست، بلکه از آن‌روست که زبان همواره به منزله‌ی واقعیهی انکشاف در جریان است، همواره در حرکت، تغییر و انجام دادن رسالتش مبنی بر به فهم درآوردن شیء است. جنبش زبان زنده پیوسته در برابر ثابت بودن جملات بی‌لطف و بی‌بر و برگرد مقاومت می‌کند. منشی امانت‌داری که خلاصه مذاکرات جلسه‌ای را ثبت می‌کند به طور نظام‌آوار وقایع را به جملات تقلیل می‌دهد - جملاتی که می‌خواهند معنای تبخیرشده‌ی آنچه را واقع شده است به تصرف درآورند. اما این جملات، درست به دلیل این که جمله‌اند، به تحریف آنچه واقعاً گفته شده رو می‌آورند و با دقتی روشی افق معنایی را که این جملات در بطن آن جا داده شده بودند می‌پوشانند.

گفتن حقیقی، آن نوع گفتنی که در زندگی هر روزی میان مردمی که با یکدیگر تفاهم دارند روی می‌دهد، اجازه می‌دهد که ناگفته چنان با گفته شده همراه شود که این دو با یکدیگر وحدتی را تشکیل دهند؛ این وحدت وحدتی خودساخته است که به جای آن که از راه گفته شده فهمیده شود از راه گفتن فهمیده می‌شود. به گفته‌ی گادامر، کسی که بدین نحو سخن می‌گوید

می‌تواند فقط از معمول‌ترین و عادی‌ترین کلمات استفاده کند و با این همه فقط از طریق آن‌ها قادر به زبان آوردن آنچه ناگفته است باشد، ناگفته‌ای که لازم نیست گفته شود و در این جا گفته شده. آن که سخن می‌گوید به طور تأملی پیش می‌رود، از این حیث که کلمات او از چیزی «واقعی» نسخه بر نمی‌دارند بلکه در واقع نسبتی با کل هستی را بیان می‌کنند و به آن اجازه می‌دهند به بیان درآید.^{۳۷}

هر چیزی را که گفته شده واقعاً سوییهِ وسیع‌تری از معنا در این درک‌ناشدنی نظم داده است. این درک‌ناشدنی بودن ساختار تأملی زبان را عیان می‌سازد. حتی ناب‌ترین بازگویی معنای چیزی مستلزم وجود پس‌زمینه‌ی آن چیزی است که هیچ گاه به طور کامل عینی نمی‌شود.

در بیان شاعرانه با صورتی بسیار قوی از این پدیدار مواجه می‌شویم؛ در آن جا با

قولی جازم، جمله‌ای، روبه‌رو می‌شویم. آدمی به گونه‌ای مشروع می‌خواهد که خود این جمله‌ی شاعرانه بس باشد و برای فهم آن حاجت به هیچ دانش موقتی خاصی نباشد. جمله‌ی شاعرانه نمود هستی را با جمله‌ای نیرومند و عاری از لطافت که به درستی از هر عقیده و تجربه‌ی شخصی شاعر به دور است به دست می‌دهد. اما چنین است؟ گادامر به تأکید به ما می‌گوید که خیر. کلمات شعر همان کیفیتی را دارند که گفتنی که در زندگی روزانه میان مردمان دارای تفاهم با یکدیگر روی می‌دهد. «کلمات تأملی‌اند ... به همان‌سان که سخن گفتن در زیستن روزانه: گوینده در سخن گفتن، به طوری که قبلاً گفتیم، نسبتی با هستی را به زبان می‌آورد.»^{۳۸} به طور صریح‌تر: «اظهار شاعرانه من حیث هو تأملی است، مادام که رخداد زبانی کلمه‌ی شاعرانه از سوی این کلمه نسبت خاص آن با هستی را بیان می‌کند.»^{۳۹}

این جمله‌ی اخیر نکته‌ی تازه‌ای را وارد بحث می‌کند: کلمه‌ی شاعرانه تأملی است، نه فقط بدین معنا که محتاج مرتب بودن پس زمینه‌ی ناگفته‌ای است که آن به صراحت گفته شده نیز می‌خواهد بگوید که در ناگفته چه چیزی لازم است به فهم درآید. کلمه‌ی شاعرانه نیز نسبتی خاص خود با هستی دارد و چیز تازه‌ای را به درون قلمرو گفته می‌آورد. چرا؟ چون شاعر تجربه‌گری تمام‌عیار در نظر است؛ او به واسطه‌ی گشودگی خودش در برابر هستی امکان‌های تازه‌ای را در هستی آشکار می‌کند. شاعر، به طوری که هولدرلین به ما گفته است، نخست آگاهانه خودش را از قید کلمات و کاربردهای عادی و مرسوم و بسیار مستعمل آزاد می‌کند. و چون به پیرامون خودش بنگرد جهان را چنان تماشا می‌کند که گویی نخستین بار است که آن را می‌بیند و برای او تازه و ناشناخته است. شناسایی او، منظر او، هنر و طبیعت همه نامعین و نامشخص باقی می‌مانند. این تعلیق الگوهای قراردادی هستی و تفکر است که شاعر بزرگ را قادر به هموار کردن راه‌های تازه‌ی تفکر و احساس می‌سازد. پس همان طور که گادامر به ما می‌گوید «اظهار شاعرانه تأملی است، مادام که از جهان اکنون موجود نسخه بر نمی‌دارد و صرفاً تصویر اشیاء در نظم موجود را منعکس نمی‌کند، بلکه دقیقاً به ما تصویر تازه‌ای از جهانی تازه را در واسطه‌ی خیال‌انگیز ابداع شاعرانه نشان می‌دهد.»^{۴۰}

ما در این جا از خصلت تأملی تجربه‌ی هرمنوتیکی سخن نمی‌گوییم، بلکه از نوشتن شعر سخن می‌گوییم. با این همه این پرسش هرمنوتیکی بی‌درنگ مطرح می‌شود که: اگر آدمی الگوهای قراردادی تفکر را حفظ می‌کند، چگونه قادر به فهم بیان شاعرانه‌ای می‌شود که به طور اخص به منظور آشکار کردن نسبتی تازه با هستی فراهم آمده است؟ بدیهی است که تأویل‌کننده خود باید در این گشودگی در برابر امکان‌های تازه‌ای که شاعر واجد آن است تا اندازه‌ای سهیم باشد. ولی در این جا ما متذکر می‌شویم که هیچ موقفی برای تأویل‌کننده در بیرون از تاریخ وجود ندارد؛ موضوع را هرگز نمی‌توان از دیدگاه مشرف سرمدیت دید. گادامر به ما می‌گوید که هر تخصیص سنت خود تجربه کردن و جهی از خود موضوع است. و این را موضوعی که می‌خواهیم آن را بفهمیم هدایت می‌کند، اما این متناقض‌نمای تأویل است، این که موضوع یکی است و در هر تأویل متفاوت است. «هر تأویلی در حقیقت تأملی است. بنابراین علم هرمنوتیک باید از طریق عقیده‌ای تماماً جزئی به معنایی فی‌نفسه نامتناهی ببیند، دقیقاً به همان گونه که فلسفه‌ی انتقادی از طریق جزمیت تجربه دیده است.»^{۴۱} پس تأویل متن به معنای گشودگی انفعالی نیست بلکه تعامل دیالکتیکی با متن است؛ بازآفرینی ساده نیست بلکه آفرینشی تازه و واقع‌ای در فهم است.^{۴۲}

بدین ترتیب تأملی بودن متضمن آن حرکت و تعلیق و گشودگی است که می‌خواهد به نسبت‌های تازه‌ممکن در هستی اجازه‌ی سخن گفتن با ما و مورد خطاب قرار دادن فهم ما را بدهد. برای شاعر، این گشودگی به روی هستی به زبان می‌آید؛ برای تأویل‌کننده، این گشودگی جا دادن افق خویش در تراز افق متن و تبعیت خودخواسته از آن برای اصلاح است، به لحاظ فهم تازه‌ای از هستی که می‌تواند از مواجهه با معنای متن حاصل شود. و بالأخره تأملی بودن در نفی‌کنندگی آفریننده بنیاد دارد، یعنی در ذات هستی، که زمینه‌ی هر قول جازم ایجابی را می‌سازد. علم هرمنوتیک تأملی از معناداری این نفی‌کنندگی به منزله‌ی منبع هر انکشاف تازه‌ی هستی و به منزله‌ی پادزهری دایمی برای جزم‌اندیشی قوت می‌گیرد.

41. WM 448.

42. Ibid.

کلی بودن علم هرمنوتیک

گادامر در خاتمه‌ی حقیقت و روش به اظهار ادعایی می‌پردازد که برای آن با تمام توان مبنا فراهم کرده بود: تحوّل و تکامل مسئله‌ی هرمنوتیکی از قبل از شلایرماخر تا دیلتای و رسیدن به هوسرل و هایدگر صرفاً ممارستی جالب توجه در سنجش روشی علم لغت از خویش به منزله‌ی «علم هرمنوتیک» نیست؛ علم هرمنوتیک به موضعی نظام‌وار برای خود تحقیق فلسفی دست یافت. علم هرمنوتیک صرفاً کوششی برای یافتن نحوه‌ی پرسشگری متناسب با فهم تاریخی و ادبی متون نیست؛ علم هرمنوتیک مدّعی است که فهم انسان من حیث هو تاریخی و زبانی و دیالکتیکی است. علم هرمنوتیک مورد نظر گادامر در تکامل بخشیدن به موضع پرسشگرانه‌ای که بتواند از حدود شاکله‌ی فاعل - موضوع فراتر رود نوع تازه‌ای از عینیت یا امر واقع بودن (Sachlichkeit) را پیشنهاد می‌کند که در این واقعیت بنیاد دارد که آنچه منکشف می‌شود برآمده از فرافکنی فاعلیت ذهن نیست بلکه چیزی است که در ارائه کردن خودش در فهم ما عمل می‌کند.

اصل مقاومت در برابر داده‌بودگی ثابت جمله صرفاً به تجربه‌ی هرمنوتیکی اطلاق‌پذیر نیست، بلکه به تجربه به طور عام نیز اطلاق‌پذیر است. این اندیشه که دیالکتیک امکان دور شدن از این نظر را به ما ارائه می‌کند که تجربه را فعالیت فاعل شناسایی بینگاریم و بدان سو حرکت کنیم که تجربه را فعل موضوع یا خود موقعیت ببینیم - یعنی این که این دیالکتیک امکان می‌دهد که تجربه به طور تأملی دیده شود، به منزله‌ی حرکتی که گوینده درک می‌کند - و این دارای اهمیتی بیش از اهمیت روش‌شناختی صرف است. گادامر در بند پرمعنایی در پایان کتابش به تله‌خیص استدلالش و طرز رسیدن آن به ادعای علم هرمنوتیکی جامع‌تر می‌پردازد:

ما اکنون درک می‌کنیم که این حرکت تأملی [رفتن از هستی و هستی برآمده از اشیاء] همان چیزی بود که ما در نظر داشتیم، آن‌گاه که تحلیل ما از تجربه‌ی هرمنوتیکی به نقد زیباشناسی و نیز آگاهی تاریخی منتهی شد. هستی اثر هنری هستی فی‌نفسه‌ای نبود که تکرار یا ممکن بودن هستی ظواهر آن را بتوان از آن تمیز داد؛ فقط در مضمون یافتن ثانوی یکی در برابر دیگری می‌توانیم جنبه‌ی «زیباشناختی» را از جنبه‌ی «غیرزیباشناختی» تفکیک کنیم. همین نکته درخصوص مواجهه‌ی تاریخی یا لغوی ما با میراث‌مان نیز صادق است: آنچه به نظر می‌آید که در برابر ما می‌ایستد

— معنای واقع یا معنای متن — شیئی ثابت و محصور در خویش برای ما نخواهد بود که صرفاً به تشخیص درآید و توصیف شود. زیرا آگاهی تاریخی فی نفسه و بالفعل مشتمل بر وساطت گذشته و حال است. بدین لحاظ اکنون ما در زبان واسطه‌ی کلی برای این وساطت را تشخیص می‌دهیم و موقف پرسشگری‌مان [unsere Fragestellung] را از نقطه‌ی شروع آن وسعت می‌دهیم — یعنی، نقد آگاهی زیباشناختی و تاریخی — تا جهت کلی پرسشگری را نیز شامل شود. زیرا نسبت انسان با جهانش صرفاً و از مبنا به بالا زبانی و لذا فهمیدنی است. پس به طوری که دیدیم، علم هرمنوتیک نحوه‌ی کلی هستی فلسفه است و نه فقط مبنای روش شناختی برای علوم انسانی.^{۴۳}

گادامر در ادامه‌ی سخن می‌گوید که او به این دلیل که زبانی بودن و هستی‌شناسی را اساس تفکرش می‌شمارد ضرورتاً به مابعدالطبیعه‌ی هگلی سقوط نمی‌کند. از نظر او، زبان ابزار فاعلیت ذهن نیست، زبان خودش را در نظاره‌ی عقلی نامتناهی از خویش به کمال نمی‌رساند؛ به عکس، زبان متناهی و تاریخی است، مخزن و محیل تجربه‌ی هستی که در گذشته به زبان آمده بود. زبان باید آدمی را به فهم متن برساند؛ وظیفه‌ی علم هرمنوتیک جدی انگاشتن زبانی بودن زبان و تجربه و تکامل بخشیدن به علم هرمنوتیک حقیقتاً تاریخی است.

هم تاریخ و هم اثر هنری با آدمی مواجه می‌شوند، به آدمی خطاب می‌کنند و خودشان را حاضر می‌کنند. تأملی بودن در ذات خود آن‌ها نهفته است و همچنین در ذات همه‌ی موجوداتی که آدمی با آن‌ها مواجه می‌شود: هر چیزی، مادام که می‌کوشد خودش را «بفهماند»، خودش را از خودش جدا می‌کند، گفته از ناگفته، گذشته از حال؛ ارائه کردن خویش و فهمیده شدن خصوصیات خاص تاریخ و هنر و ادبیات نیستند بلکه کلی و جهان‌شمول‌اند. این آن تأملی بودن است که گادامر آن را خصوصیت کلی خود هستی ملاحظه می‌کند: «تصور تأملی هستی که در بُنِ علم هرمنوتیک نهفته است دارای همان شمول کلی است که عقل و زبان دارند.»^{۴۴} تأملی بودن را اگر عمیق بفهمیم فقط کلید فهم علم هرمنوتیک گادامر را نیافته‌ایم بلکه به مبنای حقیقی ادعاهای او در خصوص کلی بودن آن نیز رسیده‌ایم. وقتی به فهم مقصود گادامر از تأملی بودن رسیدیم استفاده از عنوان علم

هرمنوتیک تأملی، چنان که در این جا انجام شده است، برای علم هرمنوتیک او بیش از علم هرمنوتیک دیالکتیکی معنا دار می شود. اما از آن جا که این اصطلاح در نزد گادامر معنای خاصی دارد و یک عنوان مقدمه است و واقعاً نتیجه گیری یک فصل نیست، اصطلاح بی واسطه مفهوم تری انتخاب شد تا مددکار رسیدن به حیطه ای از تفکر باشد که در بطن آن تصور تأملی بودن با توجه به علم هرمنوتیک ممکن است.

نتیجه گیری

گادامر در حقیقت و روش علم هرمنوتیک را به سطح تازه ای از عمومیت و شمول می آورد. دلتای و بتی هر دو برای علم هرمنوتیکی عام و جامع برای علوم انسانی [Geisteswissenschaften] استدلال کرده بودند. اما در خصوص علوم طبیعی چطور؟ آیا برای آن ها به فهم متفاوتی نیاز است؟ این نتیجه ی عام به دست آمده بود که تأویل متنی به طور تاریخی منتقل شده نیازمند فعل فهم تاریخی کاملاً متمایز از فهم مورد عمل در نزد دانشمندان طبیعی است. گادامر این تمایز را پشت سر می گذارد، زیرا او دیگر علم هرمنوتیک را محدود به متن یا محدود به Geisteswissenschaften تصور نمی کند.

به گفته ی گادامر، فهم همواره واقعه ای تاریخی و دیالکتیکی و زبانی است — در علوم، در علوم انسانی و در آشپزخانه. علم هرمنوتیک هستی شناسی و پدیدارشناسی فهم است. فهم به شیوه ی معهود فعل فاعلیت ذهن انسان تصور نمی شود بلکه نحوه ی اساسی هستی «دازاین» در جهان انگاشته می شود. کلیدهای فهم دستکاری و سلطه، دانش و روش شناسی، نیستند بلکه مشارکت و گشودگی و تجربه و دیالکتیک اند. از نظر او، قصد علم هرمنوتیک مطرح کردن قواعدی برای فهم «به طور عینی معتبر» نیست بلکه تصور پرشمول و جامع خود فهم تا حد امکان است. گادامر در مقایسه با ناقدانش بتی و هیرش چندان صحیح تر از فهم بحث نمی کند (و لذا از فراهم کردن معیارهایی برای تأویل معتبر) و به همین سان عمیق تر یا حقیقی تر.

گادامر در تعریف جامع و اصیل هایدگر از فهم عمیقاً رسوخ کرده است و در تأکید بیشتر گذاشتن بر هستی شناسی و زبانی بودن از نوشته های متأخر هایدگر پیروی می کند. او با انجام دادن چنین کاری و کوشش در راه پروردن علم هرمنوتیکی

نظاموار به آن نیروی محرک بزرگ در فلسفه‌ی آلمانی، هگل، نزدیک تر می‌شود. بدین ترتیب اشارات او به دیالکتیک و تأملی بودن به یکباره هگل را به یاد می‌آورند و شباهت پدیدارشناسی گادامر از فهم با پدیدارشناسی هگل از روح [Geist] به ناگزیر مطرح می‌شود. شماری از تمایزهای موجود میان پدیدارشناسی‌های هگل و گادامر را پیش‌تر ذکر کردیم، به ویژه در خصوص فاعلیت ذهن به منزله‌ی آغازگاه، ولی شباهت‌های موجود در بحث از عینیت موضوع (Sachlichkeit) در فلسفه‌ی گادامر و عینیت روح [Geist] در فلسفه‌ی هگل سزاوار تفسیر بیشتری است.

پس می‌توان گفت که تا آن جا که گادامر از هایدگر دور می‌شود به نزدیک شدن به هگل رو می‌آورد. اما آیا این بدهی است یا دارایی محصل؟ هایدگر خود احتمالاً چنین حرکتی را با بدگمانی بسیار ملاحظه خواهد کرد؛ حیرت او از این جهت خواهد بود که نکند چنین حرکتی بینش اساسی او در باب واقع‌بودگی به منزله‌ی آغازگاه تفلسف را از میان ببرد. از سوی دیگر، گادامر به طور قانع‌کننده‌ای استدلال می‌کند که حرکت درونی تفکر خود هایدگر سراسر دیالکتیکی است.^{۴۵} بدین ترتیب علم هرمنوتیک دیالکتیکی گادامر صرفاً بسط‌گرایشی ذاتی در تفکر خود هایدگر است. او نظریه‌ی هایدگر در باب فهم و هستی‌شناسی و نقد او از فاعل‌گرایی انسان‌گرایانه‌ی دوره‌ی جدید و فن‌آوری را اختیار کرده است و بی‌آن که با تفکر هایدگر به تناقضی اساسی دچار شود علم هرمنوتیکی پرورده است که زبان‌محور و هستی‌شناختی و دیالکتیکی و تأملی است.

هگل مشرب‌ی هرمنوتیک اساساً هایدگری گادامر محتملاً اصلاحی است در برداشت هایدگر. این امر وقتی روشن می‌شود که به گرایش موجود در تفکر متأخر هایدگر مبنی بر وصف فهم با واژگانی از الفاظ منحصرأفعالی توجه کنیم: فهم دیگر

۴۵. مقایسه شود با:

Gadamer, "Anmerkungen zu dem Thema 'Hegel und Heidegger'", *Natur und Geschichte: Festschrift für Karl Löwith*, pp. 123-31.

همچنین درباره‌ی هگل و هایدگر، رجوع شود به:

Thomas Langan, "Heidegger beyond Hegel: A Reflexion on 'The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics'"

مقاله‌ی فرائت شده برای مجلس هایدگر، دانشگاه پیتسبورگ، ۲۷ آوریل ۱۹۶۸.

فعل انسان ملاحظه نمی‌شود بلکه واقعه‌ای در انسان ملاحظه می‌شود. خطری که در این جا سر برمی‌آورد این است که با چنین نظری انسان نقطه‌ی پذیرایی در جریان سیال زبان و سنت ملاحظه شود. گادامر به طرف دیگر این افراط نمی‌رود که فاعلیت ذهن انسان را آغازگاه هر تفکری در باب فهم بشمارد، بلکه او موضعی را اتخاذ می‌کند که درجه‌ی بیشتری از تعامل پویا را مجاز می‌شمرد و این وقتی است که او از «تجربه» و از «اتصال افق‌ها» سخن می‌گوید. بدین لحاظ، جالب توجه است که انتقاد اخیر ژان - ماری دومناش از ساختارگرایی لوی استروس و میشل فوکو تا چه حد کم‌تر از هایدگر درباره‌ی گادامر مصداق می‌یابد:

مجاهدتی همگرا [در فلسفه‌ی امروز] طالب معکوس کردن نظم الفاظی است که در زیر آن‌ها فلسفه منطبق با زمان حال و معادل با نفی فعالیت خودمختار آگاهی شده است. فکر نمی‌کنم، فکر شدم، سخن نمی‌گویم، سخن گفته شدم؛ از چیزی بحث نمی‌کنم، بحث شدم، از زبان است که هر چیزی می‌آید و به زبان است که هر چیزی بازمی‌گردد. این نظام، نظامی که از همین وسط پیداست که چه می‌خواهد بگوید، استادالبشر را جار می‌زند... این نظام، تفکری سرد و غیرشخصی است که به بهای هر فاعلیت ذهن و فرد یا جمع بر پا شده و بالاخره خود امکان توانایی فاعل به بیان و علم مستقل را نیز نفی می‌کند.^{۴۶}

در دم می‌باید گفت که عینیت ناپیدای نظامی محض که انسان را به چیزی نمی‌گیرد، گذشته از هر رویکرد پدیدارشناختی، رویکردی که زیست جهان را مبنای خودش می‌شمارد، جهان‌هایی آنی بر پا می‌کند. بدین ترتیب عبث خواهد بود که هایدگر یا گادامر را با ساختارگرایان عینی برابر گذاریم. با این همه جالب توجه است که گادامر دقیقاً به همان اندازه که دیالکتیکی است و از خصلت دیالکتیکی تجربه به منزله‌ی اساس علم هرمنوتیک مورد نظرش سخن می‌گوید می‌پذیرد که فهم را فعلی شخصی و نه صرفاً واقعه‌ای که «صورت می‌گیرد» تصور کند.

مقاومت در برابر این پرسش دشوار است که چه نوع از اخلاق و تعلیم در باب انسان در فلسفه‌ی هایدگر پیش فرض قرار گرفته‌اند. آیا انسان صرفاً در نوعی از تسلیم پاسخ‌گویانه به ندای هستی زندگی می‌کند؟ و گذاشتن همین پرسش در برابر گادامر

نیز جالب توجه خواهد بود. عمل زبان در فهم کارکردهای اراده و شهوت در انسان را چگونه تعلیل می‌کند؟ گادامر محتملاً نخست پاسخ خواهد داد که او نخواستہ اخلاق یا تعلیمی در باب انسان پیشنهاد کند بلکه خواسته با صداقت تمام به وصف فهم به منزله‌ی ساختاری هستی‌شناختی یا عملی پویا پردازد. و بدین‌گونه نیز می‌تواند باشد، اما دانستن چگونگی پاسخ گادامر به این پرسش البته بسیار روشنگر خواهد بود. اعتقاد من بر این است که در این جا نیز خصلت دیالکتیکی هرمنوتیک گادامر نسبت به هرمنوتیک هایدگر یاری بیشتری به کسی خواهد کرد که بخواهد با انجام دادن این فهم گام دیگری برای تجربه‌ی هرمنوتیکی بردارد. این تکمله‌ی ارزشمندی خواهد بود و بخش پایانی کتاب را به بحث از تجربه‌ی هرمنوتیکی خواهد کشاند.

پس حقیقت و دوش افق کاملاً تازه‌ای از ملاحظات در نظریه‌ی هرمنوتیکی را می‌گشاید و شاید آغاز مرحله‌ی تازه و پرثمری را در تفکر جدید در باب تأویل بشارت می‌دهد. در حالی که در هرمنوتیک هایدگر به تصور هستی‌شناسانه‌ی واقع‌ی فهم توجه شده بود، گادامر به توسعه‌ی هستی‌شناسی فهم در هرمنوتیکی دیالکتیکی پرداخت که غالب اصول متعارفه‌ی بنیادی زیباشناسی دوره‌ی جدید و تأویل تاریخی را به پرسش خواند. و این هرمنوتیک می‌توانست مبنای فلسفی برای نقدی ریشه‌ای از برداشت‌های شایع تأویل در نقد ادبی امروز فراهم کند.

باب سوّم

بیانیه‌ای هرمنوتیکی برای تأویل ادبی
در امریکا

دیباچه

اکنون وقت پرسش از بینش ساخته و پرداخته در تأویل ادبی رایج در امریکا رسیده است.^۱ حرکت پرثمری که جنبش نقد نوین به این تأویل ادبی داد چندان دوامی نداشت؛ امروز طیف وسیعی از رویکردهای معطوف به محتوا و صورت‌گرا، و از همه مهم‌تر نقد اسطوره، وجود دارد.^۲ و با این همه، با وجود تنوع غنی فعالیت در زمینه‌ی نقد و جبهه‌خانه برای تحلیل ادبی، ابهام و التباس عامی راجع به کار تأویل ادبی وجود دارد. و لذاست که ناگزیر می‌شویم باز این پرسش ریشه‌ای را مطرح کنیم که: تأویل چیست؟

آنچه امروز نقد ادبی رایج در امریکا بدان نیازمند است ابزارهای بیشتری برای «برهنه کردن» اثر ادبی نیست بلکه بازسنجی دقیق پیش‌فرض‌هایی است که اساس تلقی آن از تأویل قرار گرفته است. به لحاظ فلسفی، روزهای خوش واقع‌گرایی به سر رسید و انقلاب جنبش پدیدارشناسی موجب شد تا نقد این جنبش از واقع‌گرایی و ایده‌آلیسم احساس شود. در نتیجه، بازسنجی پرسش تأویل چیست را نمی‌توان خام‌اندیشانه براساس مفاهیم عرفی آغاز کرد یا از همان ابتدا آن واقع‌گرایی را پیش‌فرض قرار داد که متعلق به گذشته است. به عکس، نظریه‌ی ادبی می‌باید جسورانه نقد پدیدارشناختی از واقع‌گرایی را در فلسفه‌های ادموند هوسرل و مارتین هایدگر و هانس-گئورگ گادامر کاوش کند. در فلسفه‌ی گادامر علم هرمنوتیک میان پدیدارشناسی و نظریه‌ی فهم پیوند پرثمری ایجاد می‌کند و اساس بازسنجی خلاق از نظریه‌ی تأویل ادبی را می‌گذارد.

۱. رجوع شود به: Stanley Edgar Hyman, *The Armed Vision*.

۲. رجوع شود به:

John B. Vickery, ed., *Myth and Literature*, and Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*.

برای نظری اجمالی به رویکردهای مختلف، رجوع شود به بررسی ارزشمند زیر:

Walter Sutton, *Modern American Criticism*.

برای روشن کردن نقد پدیدارشناختی از برداشت‌های شایع در تأویل ادبی که در هرمنوتیک پدیدارشناختی مضمراست و معلوم ساختن مقدماتی خصلت نظریه‌ای در باب فهم ادبی، با توجه به این دیدگاه، بیانیه‌ای که در فروتر کلام می‌آید به تأویل‌کنندگان و مفسران ادبیات در امریکا خطاب می‌شود.

به سوی طرح مجدد این پرسش که: تأویل چیست؟

مراد از تأویل متن چیست؟

مفسران و نظریه‌پردازان ادبی امریکا عادت کرده‌اند که به شیوه‌ای بسیار طبیعت‌گرایانه و فن‌آورانه به وظیفه‌شان بنگرند. آن‌ها حتی در بطن همین نظرگاه کنونی‌شان نیز نمی‌توانند به طور معناداری از خودشان همان پرسشی را بکنند که اکثراً باید طرح کنند: وقتی که متنی ادبی را «می‌فهمیم» چه چیزی رخ می‌دهد؟ چنین پرسشی یا به شیوه‌ای انتزاعی و منطقی و فن‌آورانه بحث می‌شود و یا به عنوان این که بی‌ربط است کنار گذاشته می‌شود، چون به نظر خواهد آمد که چنین پرسشی با موضوع تحلیل سر و کار ندارد بلکه با تجربه‌ی ذهنی آن مربوط است.

اما در این جا چه چیزی مسلّم گرفته می‌شود؟ این نکته مسلّم گرفته می‌شود که آدمی می‌تواند از موضوع تحلیل برحسب صورت و «معنای عینی» آن چنان سخن بگوید که به نظر آید اثر وجودی مستقل از تجربه‌ی ما از آن دارد! در این جا هیچ تضایفی میان تحلیل موضوع و تجربه‌ی خود ما از آن در فهم به وجود نمی‌آید. تحلیل انتزاعی صورت و تحلیل تناقض‌های منطقی نشان بارز تأویل ظریف و هوشمندانه می‌شود و نهایتاً پویایی‌های تجربه‌ی اثر ناآگاهانه نادیده گرفته می‌شوند و یا به دلیل این که به «مغالطه» می‌انجامند حذف می‌شوند. با این همه چنین عینیتی تقرّب عقلانی و نه تقرّب برآمده از تجربه به اثر را مسلّم می‌گیرد و لذا تأویل را از متن زنده‌ی آن خارج و از خصلت تاریخی آن نیز عاری می‌کند.

در همین ابتدا می‌باید گفت که الگوی فاعل - موضوع / سوژه - ابژه در باب تأویل افسانه‌ای واقع‌گرایانه است. این الگو از تجربه‌ی فهم گرفته نشده بلکه الگویی است که در تفکر انعکاسی ساخته شده و سپس در پشت موقعیت تأویلی قرار گرفته است. چنین نیست که چیزی به عنوان فاعل شناسایی بی‌موضع وجود داشته باشد و لذا

چنین نیز نیست که چیزی به عنوان فهم بی‌موضع وجود داشته باشد. فهم همواره دارای موضع است؛ فهم در نقطه‌ی مفروضی در تاریخ قرار می‌گیرد. هیچ تقرّب ممتازی به اثر ادبی وجود ندارد، یعنی هیچ تقرّبی وجود ندارد که بیرون از تاریخ و بیرون از افق فهم خود آدمی قرار بگیرد. برخی مفسّران ظاهراً آرزومند انجام دادن چنین کاری بودند، اما آرزو کردن انجام دادن آن را میسر نمی‌کند. مطرح کردن تاریخ‌مندی و موضع‌داری فهم کشیده‌شدن به عنصری بی‌ربط و فاعلی یا ذهنی نیست (استفاده از کلمه‌ی «فاعلی» در این متن مبتنی بر برداشت‌های ناموجه از عینیت است)؛ واقعیت مسلّم در باب موقعیت تأویلی این است که بی‌توجهی ما چیزی را تغییر نمی‌دهد. غفلت کردن از آن باعث ضعیف شدن تلقّی ما از تأویل می‌شود، زیرا برخی ناقدان افراطی صورت‌گرا را بدین فرض کشانده است که ادبیات اساساً و بذاته تاریخی نیست و لذا فهم ادبیات نیز فعلی عمیقاً تاریخی نیست.

ادعایمانه‌ای که در آینده علیه صورت‌گرایی معاصر اقامه خواهد شد به دلیل عاری بودن این جنبش از آگاهی تاریخی واقعی خواهد بود. در این جا مراد من از آگاهی تاریخی صرفاً درک «عنصر تاریخی» در اثر ادبی نیست، بلکه دقیقاً فهم اصیلی از نحوه‌ی دخالت پیوسته‌ی تاریخ در فهم و آگاهی از تنش خلاق میان افق اثر و افق زمان کنونی خود آدمی منظور است.

نتایج شاکله‌ی فاعل - موضوع

پرسیدن با معنا در باب این که وقتی آدمی اثری ادبی را می‌فهمد چه روی می‌دهد به معنای فراتر رفتن از تعریف شایع موقعیت تأویلی برحسب شاکله‌ی فاعل - موضوع است. به برخی از نتایج کلّی اختیار شاکله‌ی فاعل - موضوع در خصوص مواجهه‌ی تأویلی توجه کنیم. در این چارچوب، وقتی که تأویل‌کننده با اثری ادبی مواجه می‌شود آگاهی با «موضوعی/عینی» مواجه می‌شود. شأن موضوع برای فاعل همین موضوع بودن آن است و لذا شأن موضوع نهایتاً مانند شأن کلّ جهان به فاعلیت ذهن شناسنده و اعمال انعکاسی ذهن می‌رسد. محض نمونه، «موضوعیت/عینیت علمی» در بطن این چارچوب تأویلی قرار می‌گیرد و این عینیت علمی ادعا می‌کند که می‌خواهد فقط تصورات پاکیزه و روشن در باب این «موضوعات/اعیان» اکتساب کند. اعداد پاکیزه‌ترین و روشن‌ترین و انتزاعی‌ترین تصورات‌اند، بنابراین به ویژه

اعدادند که ستایش می‌شوند. پس هرچیزی که اندازه‌گرفتنی و تکرارپذیر و مرئی شونده است از این شاکله نتیجه می‌شود. و تمایل بر این است که دانش و تجربه‌ای که تحویل‌پذیر و تقلیل‌پذیر به صورت‌های در وهله‌ی اول تفکر تصویری (مرئی‌ساز) نباشند غیر واقعی یا بی‌اهمیت محسوب شوند.

در چنین چارچوبی برای نگرستن به تأویل، قدرت و حضور همه جا و همه وقت زبان و تاریخ در هستی داشتن آدمی به ادراک در نمی‌آید. زبان به منزله‌ی ظرفی برای انتقال «معنا» انگاشته می‌شود. انسان حیوانی نمادساز و زبان نظام اصلی نمادهای او محسوب می‌شود. اما این همه ریشه در مابعدالطبیعی خطا کار جدید منظر از زمان دکارت به بعد دارد. دلیل این که امروز زبان را مجموعه‌ای از نشانه‌های انسان ساخته و تاریخ را وقایع صرفاً گذشته ملاحظه می‌کنیم این است که فاعلیت ذهن انسان غیر تاریخی را بی‌هیچ پرسشی سرمنشأ و نقطه‌ی رجوع برای هرچیزی می‌شماریم. بدین ترتیب با وجود استفاده از کلمه‌ی «موضوعیت/عینیت»، مرکزی که معانی ما از آن گرفته شده فاعلیت ذهن انسان است. اما اگر هر چیزی به فاعلیت ذهن انسان بازمی‌گردد و هیچ نقطه‌ی رجوعی در بیرون از آن وجود ندارد، اراده‌ی معطوف به قدرت انسان سرچشمه‌ی فعالیت انسان می‌شود. این فاعلیت ذهن کم‌عمق مبنای اصلی عطش جنون‌آمیز دوره‌ی جدید به دانش فن‌آورانه است؛ وقتی که فاعلیت ذهن انسان دادگاه نهایی همه‌ی توسل‌هاست، کاری برای انسان جز این باقی نمی‌ماند که در جهان‌ش همواره به طور کامل تری بر «موضوعات» مسلط شود.

با وجود اعتراضات علوم انسانی به نقد جدید، شیوه و توجّه تأویل ادبی جدید فن‌آورانه و مایه‌ی تسلط بر موضوع مورد تحلیل است. جنبش نقد نوین از جهاتی استثنائی بر این قاعده است، به دلیل اشارات آن به «تسلیم شدن» به هستی اثر و کوشش مفید آن برای اجتناب از بدعت تلخیص و بازگویی به طرفداری از تجربه‌ی مستقیم اثر و توجّه آن به سخن گفتن درباره‌ی صورت و محتوای اثر و پرهیز از فرورفتن در باتلاقی دادن اطلاعات بیرونی درباره‌ی آن. این جنبش توان و معناداری عظیم مطالعه‌ی ادبیات را اعاده کرده و آن را از چنگ تاریخی‌نگری و علم لغت خشک رها کرده است. با این همه اساس فلسفی جنبش نقد نوین همواره متزلزل و نامطمئن و

میان واقع‌گرایی و ایده‌آلیسم در تردید بود.^۱ آنچه بدان حاجت بود روشنی فلسفی بیشتری درخصوص خصلت تأویل بود؛ زمینه‌نگری [contextualism] این جنبش نیز علی‌الغلب در حول ادراک اثر به منزله‌ی محلّ حقیقی «اثر» متمرکز نبود و به واقع‌گرایی ارسطویی و اندامواری یا صورت‌گرایی دچار شد. این گونه صورت‌گرایی، به دلیل ناروشنی درباره‌ی مبنایش در تجربه و نه در باب مبنایش در «صورت» اثر به منزله‌ی موضوع، غالباً قربانی برداشت بی‌زمان و بی‌تاریخ از تأویل شد و تأویل‌ها نیز اغلب برحسب دانش ایستا و نه تجربه‌ی حیاتی به نظر آمدند.

در چنین برداشتی از تأویل تمایل بر این است که تسلط مفهومی را با فهم مساوی قرار دهند. وقتی که اثر به منزله‌ی موضوع درک شود (به عوض اثر) صرفاً باشنده‌ای می‌شود که درباره‌ی آن از طریق تصوّر مکانی ساز و تشریح و تحلیل علم کسب می‌شود. چنین رویکردی مبین انتقال به نقد مطرح در رویکرد فن‌آورانه به جهان است، یعنی رویکردی که فقط جویای آن گونه علمی به شیء است که تسلط و سلطه بر آن را ممکن سازد. از این رویکرد برداشت عمیقاً نادرستی از فهم ادبی نتیجه می‌شود، زیرا ناقد وظیفه‌اش را این می‌بیند که بکوشد بگوید اثر چگونه ساخته می‌شود، چگونه به ظهور می‌آید و نهایتاً آیا اثر موفق است (عموماً برحسب رسیدن به تناقض‌های منطقی و سُخره). بدین ترتیب تأویل‌کننده وظیفه‌اش را برطرف کردن موانع فهم، برای این که واقعی فهم بتواند در کمالش صورت گیرد و اثر بتواند با حقیقت و قدرت سخن بگوید، نمی‌بیند بلکه دقیقاً وظیفه‌اش را این می‌بیند که اثر را از طریق تسلط مفهومی به زیر سلطه آورد. آیا چنین ناقدی، اگر تجربه‌ی دینی عمیقی داشته بود، درباره‌ی این تجربه برحسب «ساختار و الگو»ی آن به طور عینی و مفهومی سخن می‌گفت؟ البته نه (مگر این که از همه‌ی انسان‌ها انتزاعی تر باشد)، زیرا نکته‌ی مهم الگو نیست بلکه آن چیزی است که اتفاق افتاده. تکبرِ کوشیدن برای ارباب مطلق تجربه‌ی دینی قلمداد شدن پرواضح است؛ تکبرِ کوشیدن برای ارباب بودن در مواجهه‌ی ادبی کم‌تر واضح است اما کم‌تر واقعی نیست.

نقص دیگر در عینیت شیوه‌ی جدید آن است که در این عینی‌نگری اثر به منزله‌ی «موضوع/عین» دیده می‌شود و نه «اثر»ی که خواننده را از متن در فاصله قرار

۱. رجوع شود به:

می‌دهد؛ اما قصد تأویل ادبی فایق آمدن بر بیگانگی خواننده با متن است. شناخت اثر به همان‌سان که تحلیلگر روانی مشکلات بیمارش را می‌شناسد کافی نیست؛ تأویل ادبی واقعی زبان را قادر به تصرف و پرتوانی و دگردیسی خود تأویل‌کننده خواهد کرد. اثر با قطعه‌قطعه شدن منظم برای خواننده‌ی تحلیلی سخن نمی‌گوید تا او ببیند که اثر چگونه و چرا چنان‌که هست ساخته شده؛ آدمی باید اثر را با دانستن چگونه گوش کردن به آن قادر به سخن گفتن کند، یعنی هم بتواند به آنچه در کلمات گفته شده و هم آنچه ناگفته مانده و با این همه هنوز در پشت کلمات حاضر است گوش دهد. استفاده از مصطلحات آشنای مارتین بوبر در خصوص نسبت من - تو در شرح این مطلب به ما کمک می‌کند تا اثر را نه به عنوان چیزی که در اختیار من است بلکه به عنوان تویی که مرا مخاطب خودش می‌سازد ملاحظه کنیم و به یاد داشته باشیم که معنا اندیشه‌ای عینی و ابدی نیست بلکه چیزی است که حاصل نسبت است. نسبت خطا معنایی تحریف شده و ناکامل پدید می‌آورد.

پرسشگری روشمند این مخاطره را دارد که باب امکان هدایت شدن به وسیله‌ی خود اثر به روی تأویل‌کننده بسته شود.^۲ در روش فهرستی از پرسش‌ها مطرح می‌شود و بدین سان ذهن شخص مواجه‌کننده با اثر پیشاپیش ساختار می‌گیرد. البته این خطرات روش یا تحلیل روشمند نیز نباید به معنای اعلام ممنوعیت استفاده از روش یا طرد همه‌ی روش‌های تحلیل مفهومی از بین و بن فهمیده شود. همچنین این بدان معنا نیست که آدمی عمداً نگرشی ساده‌انگارانه به متن ادبی اختیار کند و با خاطری آسوده دقت‌های تفکر مفهومی را رها کند. معنای دقیق این سخن این است که تأویل‌کننده می‌بایست به محدودیت‌های روش و نحوه‌ای که تحلیل مفهومی می‌تواند به طرز بسیار آسانی جانشین فهم تجربی شود، به ویژه وقتی که آدمی هیچ مفهوم مناسبی از خود فهم ادبی ندارد، به نحو جامع‌تری واقف شود.

به سوی برداشت جامع‌تری از فهم

خدمت مارتین هایدگر در هستی و زمان خصلت هستی‌شناختی فهم را به نحوی آشکار کرده است که فهم اساساً فراتر از آن چیزی می‌رود که در برداشت قدیم‌تر از آن

۲. رجوع شود به: WFM، ص ۴۳۵ به بعد.

در شاکله‌ی فاعل - موضوع بود.^۳ از نظر هایدگر، فهم قوه‌ای در میان دیگر قوای انسان نیست؛ فهم حالت بنیادی وجود داشتن او در جهان است. از طریق فهم ما قادریم از نحوه‌ی قرار داشتن مان آگاه شویم، ما معنا را از طریق زبان درک می‌کنیم و چیزی مانند جهان می‌تواند آن افقی را به وجود آورد که ما در آن وجود داریم. اگر با فاعلیت ذهن آغاز کنیم، آن‌گاه فهم یکی از قوای انسان به نظر خواهد آمد؛ اما اگر با واقع بودگی یا دادگی (Faktizität) جهان آغاز کنیم، فهم آن نحوه‌ای می‌شود که در آن واقع‌بودگی جهان به انسان ارائه می‌شود. هایدگر این رویکرد دوم را اتخاذ می‌کند و لذا اساس فهم استوار در فعالیت خودمختار انعکاسی انسان ملاحظه نمی‌شود بلکه در فعل جهان، واقع بودگی جهان، در انسان ملاحظه می‌شود. پس فهم واسطه‌ای است که به وسیله‌ی آن جهان در برابر انسان به پا می‌ایستد؛ فهم واسطه‌ی افشای هستی شناختی است.

فهم ابزاری برای چیزی دیگر نیست - مانند آگاهی - بلکه دقیقاً واسطه‌ای است که در آن و از طریق آن آدمی وجود دارد. هرگز ممکن نیست که فهم عینی شود، زیرا در فهم است که هر عینیت یافتگی صورت می‌گیرد. انسان موجود نمی‌تواند فهم را از بیرون بررسی کند؛ فهم موضعی است که هرچه دیده شود همواره از آن موضع دیده می‌شود. اکنون فهم، فقط به دلیل این که در زیر هر چیزی قرار می‌گیرد، توده‌ای خالی و تهی، ظرفی مات و لرزان که انباشته از احساس‌های لحظه‌ی کنونی باشد، نیست. به عکس، فهم همواره بالضروره «برحسب» خصلت دیدنی است که به ارث رسیده است، و برحسب فهم ما از موقعیت کنونی و برحسب آگاهی از آنچه آینده می‌تواند باشد یا خواهد داشت. پس این مبنایی که ما در فهم بر آن می‌ایستیم مکان نسبتاً مشخصی دارد و هر فعل تأویل در افق آن قرار می‌گیرد. مخزن گذشته و واسطه‌ی نحوه‌ی دیدن ما زبان است. زمان به همان اندازه اسبق است که فهم، زیرا فهم زبانی است؛ از طریق زبان است که چیزی مانند جهان می‌تواند برای ما پدید آید. این جهان جهانی مشترک است؛ قلمرو گشودگی حاصل از فهم مشترک به صورت زبان است. قلمرو گشودگی حاصل از فهم مشترک از طریق زبان، چنان‌که هم‌اکنون متذکر شدیم، حدّ خاصی دارد. این قلمرو متناهی است و با گذر زمان تغییر می‌کند. این بدان

۳. همچنین رجوع شود به:

Heidegger, "Wissenschaft und Besinnung" and "Überwindung der Metaphysik", VA 45-99.

معناست که فهم به طور تاریخی شکل گرفته و هر فعل فهم مشتمل بر فعل تاریخ در فهم و از طریق فهم است.

پس می‌توان گفت که فهم زبانی و تاریخی و هستی‌شناختی است. از آن‌جا که هایدگر در تحلیلش واقع بودگی فهم را آغازگاه تحلیل می‌گیرد ادعا می‌کند که آنچه در فهم ایجاد می‌شود چیزی ذهنی و شخصی نیست بلکه چیزی است که انسان از بیرون با آن مواجه می‌شود و خودش را به منزله‌ی جهان بر فهم افشا می‌کند. بدین ترتیب فهم فرافکنی آگاهی انعکاسی نیست بلکه واسطه‌ای است که به وسیله‌ی آن موقعیت یا مطلبی آن چنان که هست افشا می‌شود. به گفته‌ی هایدگر، فهم مقولاتش را به جهان تحمیل نمی‌کند؛ محتوای جهان خودش را به فهم تحمیل می‌کند و فهم با آن همساز می‌شود. اما آیا هم اکنون ادعا نشد که هر فهمی برحسب مکان فهم در زمان ساخته می‌شود و زبان واسطه‌ی آن قرار می‌گیرد؟ اگر این طور است، پس آیا فاعل شناسایی این فهم را در آنچه در موقعیت با او ملاقی می‌شود نمی‌افکند و آن را از بیرون چنان‌که آن واقعاً هست صرفاً نمی‌پذیرد؟ باز هم خیر. آنچه خودش را افشا می‌کند وجود موضوع/عین است آن چنان که آن عین بر فهم افشا شده. سخن گفتن از وجود شیء آن چنان که آن شیء «واقعاً هست» اغماض کردن بر نظرورزی مابعدطبیعی نیست: چنان که هست برای چه کسی؟ هیچ منظر انسانی وجود ندارد که آدمی از آن منظر بتواند بگوید باشندهای «واقعاً چیست». از سوی دیگر، آنچه به نظر می‌آید که فاعل شناسایی در فهم «فرا می‌افکند» چیزی شخصی یا انعکاسی نیست، گرچه مسلماً غیرعینی و تا اندازه‌ی بسیاری عینی‌نشونده است. فاعل شناسایی از طریق جهان مشترکی می‌فهمد که در زبان و از طریق زبان او قبلاً داده شده و همچنین موضع تاریخی که فهم او در آن قرار می‌گیرد. این فهم را ذهنی یا فاعلی خواندن یا آن را به آگاهی فرد عقب بردن ناموجه است، چون فرد فهم و زبان مشترک نمی‌آفریند بلکه فقط در آن‌ها مشارکت می‌کند. در یک کلام، آن‌ها به طور عینی واقعی‌اند و در عین حال آن‌ها به آگاهی انعکاسی خالی یا به من‌اندیشنده‌ی استعلایی بازپس برده نمی‌شوند. فهم مشترک، تاریخ‌مندی، و زبان مبنایی می‌شوند که از آن موضعی را می‌توان اخذ کرد که از علم‌گرایی و فاعل‌محوری شاکله‌ی فاعل - موضوع، شاکله‌ای که امروز ما ناآگاهانه در آن عمل می‌کنیم و در نظریه‌ی زیباشناختی و ادبی مسلط این شاکله پیش‌فرض قرار می‌گیرد، فراتر می‌رود.

با موضع تازه‌ای که برداشت هایدگر از فهم به منزله‌ی وسیله‌ی افشای هستی‌شناختی می‌گشاید امکان سخن گفتن از عینیت زبان، بدین معنا که زبان آن چیزی است که هست و ما با آن همساز می‌شویم، فراهم می‌آید. محض نمونه، به موردی توجه کنیم که در آن مورد آدمی در پی کلماتی می‌گردد تا موقعیتی را به شخصی دیگر منتقل کند. او می‌کوشد یک کلمه و بعد کلمه‌ای دیگر و سپس شاید کلمه‌ی سومی بیابد که راضی‌کننده باشد. آیا ما در این جا حق داریم از این سخن بگوییم که آگاهی انعکاسی خودش را «بیان می‌کند»؟ لزوماً خیر، زیرا آنچه به بیان درمی‌آید وجود موقعیت است، نحوه‌ای که موقعیت در آن خودش را بر ما افشامی‌کند. اگر موقعیت خود چنین امکانی را برای بدین نحو دیده شدن نداشت نمی‌توانست به بیان درآید. آیا کلمات اول و دومی که او از آن‌ها ناخشنود بود دلیلی غیر از این داشتند که خود مطلب کلمه‌ی سومی می‌خواست؟ این همان معنایی است که ما می‌توانیم با آن سخن از عینیت زبان بگوییم.

نظریه‌ی خطاآمیزی که اساساً زبان را «ابزار ارتباط» می‌شمارد باز مبین نحوه‌ی برداشتی است که تفکر فاعل - موضوع، تمایل علمی به تصوّر سازی و بینش فن‌آورانه‌ی معطوف به قدرت از انسان به منزله‌ی ارباب عالم و سازنده‌ی ابزار آن را مغشوش ساخته است. زبان وسیله‌ی گذاشتن افکار بی‌کلام و تجربه‌ی بی‌کلام انسان در صورتی نیست که او برای آن معنایی تعیین کرده است؛ تفکر و فهم و تجربه همه کاملاً زبانی‌اند، زیرا از طریق زبان است که آدمی جهان فهمی دارد که در آن و از طریق آن اعیان در تجربه‌ی او جا می‌گیرند. زبان چیزی نیست که آن را بتوان اختراع کرد؛ فقط در موقعیت‌های بسیار مصنوعی است که هر کلمه معنایی «تعیین شده» دارد. چرا که زبان همواره معنایی کلی را از قبل دارد و معنای انتخاب شده برای بیان موقعیت است. گرچه شاید گاهی بتوان از کلمه‌ای به گونه‌ای جسورانه و به شیوه‌ای نامعمول برای بیان چیزی نامعمول درباره‌ی این موقعیت استفاده کرد، آیا آنچه در این موقعیت، و نه استفاده‌کننده، نامعمول است این نیست که به این کلمه معنای تازه‌ای داده شده است؟

پس ما معانی را خلق نمی‌کنیم. وقتی که دانشمندی کلمه‌ی تازه‌ای جعل می‌کند، او عموماً از کلمه‌ای قبلاً موجود استفاده می‌کند و به آن معنای مقیدی می‌دهد. اما حتی وقتی که قدرت اولیه‌ی کلمه‌ی اصلی به گفتن - قدرتی که در واقع آن را به

وجود می‌آورد. — به نفع آفریدن مفهومی خاص و دقیق کنار می‌رود و تا اندازه‌ای نابود می‌شود نیز کلمه‌ای تازه آفریده نمی‌شود. بسیار به ندرت اتفاق می‌افتد که با کنار هم گذاشتن اتفاقی اصوات با یکدیگر کلمه‌ای ساخته شود و تازه آن وقت هم این کلمه معمولاً زشت و به‌ناگزیر مبهم است. آفریدن زبان‌های مصنوعی بر اساسی آزمایشی دلیل بر ردّ موضع ما در این جا نیست، زیرا این زبان‌ها قدرت واقعی و تنها قدرت‌شان را از استناد به زبانی زنده می‌گیرند. پس تصویر انسان «آفریننده‌ی زبان» و استفاده‌کننده از آن به عنوان ابزار بافته‌ای بی‌اساس از تخیلات معطوف به علم است، بافته‌ای که با این واقعیت بدیهی رد می‌شود که ما در واقع زبان‌مان را اختراع نمی‌کنیم، معانی را که کلمات دارند تعیین نمی‌کنیم، ما نمی‌توانیم فقط از طریق خواست ذهنی کلماتی بسازیم که چیزی غیر از آنچه آن‌ها در واقع می‌گویند بگویند. مراد از عینیت زبان این است. و البته چون ساختار فهم همواره و به کمال زبانی است نظریه‌ای که زبان را «نشانه» می‌شمارد، چون مبتنی بر تصور کاملاً نادرستی از آگاهی و مبتنی بر غفلت از چگونگی عمل فهم است، به نحو آشکاری بدل به تعبیر نظری صرفی می‌شود که مبتنی بر پیش‌فرض‌های واقع‌گرایانه‌ی خطاآمیزی است.

گادامر در حقیقت و روش روشن می‌سازد که زبان واسطه‌ای است که در آن و از طریق آن آدمی «جهان» دارد؛ زبان از طریق افشای هستی فضایی باز در هستی می‌سازد.^۴ این افشا افشایی شخصی و خصوصی نیست بلکه فهم مشترکی است که زبان در وهله‌ی نخست ما را به داشتن آن قادر می‌سازد و نیز ما را به تفهیم و تفاهم با آن قادر می‌سازد. آدمی زبان را متناسب با خودش اختراع و دستکاری نمی‌کند؛ او در زبان مشارکت می‌کند و رخصت می‌دهد که در زبان موقعیتی ایجاد شود. زبان، مانند فهم، هرگز ممکن نیست که صرفاً عینی در جهان باشد، زیرا زبان جهان را به منزله‌ی واسطه‌ای که در آن و از طریق آن آدمی هر عین را می‌بیند در همه‌جا منتشر می‌کند. پس فقط برداشتی عمیقاً نادرست از فهم، یعنی غیر زبانی دانستن آن، می‌تواند به این عقیده منجر شود که زبان صرفاً مجموعه‌ای از اعیان در جهان است و این جهان را می‌توان به دلخواه شخصی آدمی دستکاری و اصلاح کرد.

۴. به ویژه رجوع شود به بخش سوم، با عنوان:

"Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache", WM 361-465.

تعریف کردن فهم برحسب تجربه^۵

در هیچ کجا بیشتر از تأویل ادبی فقر نگرستن به فهم برحسب شناسایی مفهومی این قدر مشهود نیست. شناسایی مفهومی به تحلیل‌های جامعی می‌انجامد که سهم اندکی در توانا ساختن آدمی به تجربه کردن قدرت گفتن اثر به نحوی الزام‌آور دارند. هر تحلیلی می‌بایست بدین لحاظ سنجیده شود که آیا واقع‌ی زبانی فهم را عمیق می‌کند یا نه؛ حتی نوعی تحلیل با واداشتن آدمی به انجام دادن پرسش‌های بی‌معنا می‌تواند زیانبار باشد و لذا به واقع‌ی مفهومی کم‌عمقی از فهم بینجامد.

فهمیدن اثر تجربه کردن آن است. تجربه نوعی شاکله‌ی فرعی در چارچوب تقسیم دوتایی فاعل-موضوع نیست؛ تجربه نوعی شناسایی غیرتاریخی و غیرزمانی و انتزاعی در بیرون از زمان و مکان نیست که در آن‌جا آگاهی خالی و بی‌مکان به هیئتی از احساس‌ها یا مدرکات می‌رسد. تجربه چیزی است که در انسان‌های تاریخی و زنده رخ می‌دهد. اکنون لحظه‌ای این حالت انتزاعی الگوی شناسایی‌مان از جهان را رها کنیم و پیرسیم در تجربه چه روی می‌دهد؛ در استعمال عادی کلمه‌ی «تجربه» چه مراد می‌شود.

گفته می‌شود که آدمی نخست از راه تجربه می‌آموزد و سپس از راه دستور. در این بیان عنصری از نفی‌کنندگی نهفته است، زیرا تجربه‌ی مورد اشاره در وهله‌ی اول تجربه‌ی منفی و دردناکی است که در آن آدمی آن چیزی را می‌آموزد که تا پیش از این نمی‌شناخت و انتظار نداشت. پس در تجربه همه‌ی انتظارات بر باد می‌روند و آدمی از تجربه به صورت شخصی غمگین‌تر و حکیم‌تر بیرون می‌آید. ما دوست داریم که کودکان‌مان را از تجارب دردناک نجات دهیم، به‌ویژه آن تجربه‌هایی که خودمان داشته‌ایم، اما آن‌ها را از خود تجربه هیچ نمی‌توان نجات داد.

آنچه با تحقیق از بیرون تجربه در خصوص ساختار آن بی‌درنگ جلب توجه می‌کند خصلت زمانی نسبت آن با تجارب انجام گرفته در گذشته و باقی در زمان حال و تعمیم آن‌ها به آینده است. تجربه، به طوری که مشاهده کردیم، با انتظارات ما از در تناقض درمی‌آید و لذا تجربه آموزگار بزرگی است که هیچ جانشینی برای آن وجود

۵. رجوع شود به:

"Der Begriff der Erfahrung und das Wesen der hermeneutischen Erfahrung", WM 329-44.

ندارد. تجربه، مانند زبان، هرگز ممکن نیست که برای ما عین باشد، با این همه تجربه به گونه‌ای نامرئی در هر واقعه‌ی فهم مشارکت می‌کند. انسانی که در امر قضاوت درباره‌ی مردم «صاحب تجربه» (یا صرفاً در زندگی) است واقعاً نمی‌تواند تجربه‌اش را به صورت دستور شرح دهد. او شاید بتواند کتابی درباره‌ی «چگونگی قضاوت شخصیت در یک نگاه» بنویسد، اما او در این کار فقط دانشی تهی منتقل خواهد کرد و نه قدرت خودش در قضاوت را.

شخص حقیقتاً صاحب تجربه، آدمی که حکمت دارد و نه فقط دانش، محدودیت‌ها و تناهی همه‌ی انتظارات را آموخته است. تجربه به او می‌آموزد که انبار اطلاعات نیست که او را قادر به حلّ مشکلی یکسان با دفعه‌ی قبل در دفعه‌ی بعد می‌کند بلکه انتظار امر غیرمنتظره و گشوده بودن به روی تجربه‌ی تازه است که او را قادر به چنین کاری می‌کند. در یک کلام، تجربه به او فقر دانش را در مقایسه با تجربه می‌آموزد.

درسی که ما از ساختار تجربه برای تأویل ادبی می‌آموزیم حساس ماندن نسبت به این واقعیت است که ابعاد تجربه از هرگونه مفهوم‌پردازی فراتر می‌رود؛ غنای تجربه‌ی فهم متن و غنای تجربه‌ی متن نباید به مقولات بی‌مایه‌ی دانش ترجمه‌ای نادرست شوند. و بالاخره این که تجربه، با توجه به محدودیت‌های دانش مفهومی، متضمن داشتن موضعی با گشودگی دیالکتیکی نسبت به متن است.

دیالکتیک پرسش و پاسخ در تجربه‌ی هرمنوتیکی

مواجهه با اثری به لحاظ تاریخی نقل شده ساختار شناسایی ساده را ندارد بلکه ساختار تجربه را دارد. این ساختار را می‌توان تجربه‌ی هرمنوتیکی نامید.^۶ این ساختار فقط خصلت فراگیر و عینی‌نشونده‌ی تجربه را چنان که پیش‌تر وصف کردیم ندارد، بلکه خصلت دیالکتیکی و پویای آن را نیز دارد. نفی‌کنندگی خلاق پرسشگری حقیقی، اساساً نفی‌کنندگی موجود در تجربه است که می‌آموزد و دگرگون می‌کند، قلب تجربه‌ی هرمنوتیکی است. زیرا تجربه کردن بهتر فهمیدن نیست بلکه متفاوت فهمیدن است؛ تجربه به آدمی نمی‌گوید که چه انتظاری داشته باشد، بلکه رو به فراتر

رفتن از انتظارات و نفی آن‌ها دارد. تجربه‌ای بهتر از «عمیق» فهمیدن، آنچه را قبلاً تا اندازه‌ای فهمیده شده به ما نمی‌آموزد، ولو آن‌که به غلط فهمیده باشیم.

اما ما اگر همه‌ی پرسش‌ها را بکنیم نمی‌توانیم «متفاوت» بفهمیم. پرسش، بیش از هرچیز، نحوه‌ی ابتدایی دیدن را معین می‌کند؛ درست به همان‌سان که فهم بی‌جا و خالی نیست، پرسشگری نیز بدون افق انتظارات خودش نیست. نکته این است که پیش‌فرض‌های خود ما نباید مطلق انگاشته شوند (زیرا این‌ها بنیاد انتظارات مایند) بلکه باید چیزی متغیر انگاشته شوند. اما تحلیل و پرسشگری روشمند تمایلی به پرسش از پیش‌فرض‌های راهنمای خودشان ندارند بلکه دقیقاً در بطن نظامی عمل می‌کنند و لذا پاسخ همواره در بطن آن نظام به طور بالقوه حاضر و مورد انتظار است. پس صورت‌های پرسشگری حقیقی صورت‌های آزمودن نیستند. اما تجربه از الگوی حل مسئله در چارچوب نظام پیروی نمی‌کند؛ تجربه وسیله‌ی رسیدن به بیرون نظام، وسیله‌ی تعالی خلّاق و از پا درآوردن نظام است. در هنگام مواجهه با هر اثر حقیقتاً بزرگ هنری یا ادبی، فهم آدمی دگرگون می‌شود؛ تجربه راه تازه‌ی نگرستن به زندگی است. برای این «تازگی» است که اثری خوانده می‌شود، ولیکن دقیقاً همین تازگی است که از دسترس نگرستن تحلیلی بیرون است (این نگرستن را شاید بتوان «کوری تحلیلی» نیز نامید). عنصر نفی‌کنندگی خلّاق از اکثر روش‌ها غایب است، زیرا سویی‌ی حقیقتاً خلّاق در خلق خود روش قرار دارد — سویی‌ای که در اکثر موارد به طور روشی به دست نیامده است. پس نفی‌کنندگی خلّاق را می‌توان حیات و مبنای پرسشگری دیالکتیکی حقیقی نامید.

آنچه در تأویل ادبی بدان حاجت است پرسشگری دیالکتیکی است که صرفاً از متن پرسش نمی‌کند بلکه به نکته‌ی گفته شده در متن رخصت پرسش برگرداندن و افق خود تأویل‌کننده را به پرسش خواندن و انجام دادن دگردیسی بنیادی فهم آدمی از موضوع می‌دهد. این به معنای انکار افق تأویل‌کننده نیست، به معنای مطلق ساختن افق خود آدمی نیست، یعنی چیزی که در اکثر تحلیل‌ها و روش‌ها مضمّر است؛ این به معنای اتصال خلّاق افق‌هاست. اما تا اندازه‌ای درست است که آدمی فقط در بطن افق خودش و از طریق آن می‌تواند بفهمد. اگر این‌گونه نبود، هیچ استحاله‌ی معناداری از افق‌ها نمی‌توانست رخ دهد. چراکه در تجربه‌ی حقیقی نفی نسبی افق خود آدمی وجود دارد و از این طریق فهم فراگیرتری به ظهور می‌رسد. رویکرد

دیالکتیکی سقراط شاید الگویی برای هر پرسشگری حقیقتاً دیالکتیکی باشد، زیرا در تردید او میان شناختن و نشناختن، در بررسی بازیگوشانه‌ی موضوع از زاویه‌های مختلف، رضا دادن به ویران شدن همه چیز و تعلیم گرفتن از خود موضوع نهفته است. در زیر فریبکاری ماهرانه‌ی سقراط نیت جدی این است که به موضوع مورد بحث اجازه‌ی هدایت راه داده شود. او موضوع را نرم و گشوده و غیرجزمی دور می‌زند و همواره می‌کوشد که رویکردهای تازه‌ای به دست دهد. او به جای کوشش در تضعیف استدلال‌های مدّعی می‌کوشد قوّت حقیقی آن‌ها را بیابد و لذا است که فهم خود او نیز می‌تواند دگرگون شود. امروز تأویل ادبی می‌باید این نوع گشودگی را به روی آنچه در متنی ادبی «گفته» می‌شود پرورش دهد. پرسشگر و هستی‌جا گرفته در پرسش در همسخنی با متن هردو باید راه روند.

درباره‌ی قادر بودن به شنیدن آنچه متن نمی‌گوید

شنونده‌ی بزرگ به شنیدن آنچه واقعاً گفته می‌شود توجه می‌کند و شنونده‌ی بزرگ‌تر به شنیدن آنچه گفته نشده اما در سخن گفتن معلوم می‌شود. توجه صرف به جنبه‌ی ایجابی آنچه متن به صراحت می‌گوید روا داشتن بی‌انصافی نسبت به وظیفه‌ی هرمنوتیکی است. برای دریافتن آنچه متن نمی‌گوید، و شاید نمی‌توانسته بگوید، رفتن به پشت متن لازم است.^۷

به همین‌سان هر پرسشی مشتمل بر قول جازمی مقدماتی است، زیرا هر قول جازمی را می‌توان پاسخی به پرسشی دانست. متن ادبی چنین قول جازمی است. این قول جازم را نبایست موجودیتی مستقل و منفصل شمرد بلکه باید پاسخی به پرسشی دانست، یعنی چیزی که معنای آن در بطن افقی از تفکر قرار می‌گیرد. پس تأویل کردن اثر به معنای قدم گذاشتن در افق پرسشی است که متن در بطن آن حرکت می‌کند. اما این بدان معنا نیز هست که تأویل‌کننده در افقی حرکت می‌کند که در بطن آن پاسخ‌های دیگر نیز ممکن‌اند. برحسب این پاسخ‌های دیگر است — در زمینه‌ی زمانی اثر و نیز در روزگار کنونی — که آدمی باید بفهمد متن چه می‌گوید. به عبارت دیگر، آنچه را گفته می‌شود فقط برحسب آنچه گفته نمی‌شود می‌توان فهمید.

بازسازی پرسشی که متن را به وجود خواننده موضوع بازسازی صرف تاریخی و موضوع «اعاده» نیست؛ این گونه طبقه‌بندی کم‌تر از هر کوششی برای بازگرداندن آنچه هرگز بازخواهد گشت محال نخواهد بود. همچنین موضوع دریافتن صرف نیات و مقاصد مؤلف نیست، گرچه این موضوع می‌تواند به تأویل مربوط باشد؛ زیرا آنچه در متن سخن می‌گوید موضوعی است که متن درباره‌ی آن نوشته شده، پرسشی که آن را به وجود خواننده و متن پاسخی به آن است. با این همه تأویل‌کننده نیز پرسشگرانه به متن نزدیک می‌شود و متن می‌باید افق تأویل‌کننده یا عمل قهמידن آن را که عملی بی‌محتوا و انتزاعی است معلوم کند. در این جا وظیفه‌ی تاریخی از گوش دادن به آنچه متن امروز می‌گوید حاصل می‌شود - به عبارت دیگر، شنیدن آنچه متن نمی‌گوید و نمی‌توانسته بگوید. وسواس داشتن به «نقض کردن متن» نباید عذری برای روی گرداندن از وظیفه‌ی هرمنوتیکی گوش دادن عمیق به «آنچه» در پشت صراحت متن نهفته است شود.

درباره‌ی اهمیت اطلاق به زمان حال

دقیقاً به همان سان که تأویل‌های منحصر به بحث از معنای صریح متن در روا داشتن انصاف به وظیفه‌ی هرمنوتیکی ناموفق می‌مانند، نظریه‌های تأویلی که خود را فقط برحسب افق گذشته‌ی معنا ارضا می‌کنند نیز برداشت‌های نادرستی‌اند از آنچه تأویل اقتضا می‌کند. در این گونه نظریه‌ها تأویل اساساً بازسازی و اعاده‌ی گذشته انگاشته می‌شود، به پیروی از طریقت رسولان قرن نوزدهمی عینیت (محض نمونه، لثوپولد فون رانکه) که در این خیال بودند که فهم تاریخی باید موضوع صرف بازسازی عصری گذشته باشد. اما این نظر مبتنی بر برداشت نادرستی از دیالکتیک فهم است. آدمی پرسشی به متن خطاب می‌کند، پرسشی که در بطن افق خود آدمی قرار می‌گیرد؛ در غیر این صورت، اظهار کردن متضمن فرض این قول محال است که آدمی بی‌هیچ قصدی به پژوهش تاریخی مبادرت می‌کند. آدمی دلیلی دارد که می‌خواهد بفهمد و این دلیل واقعاً پرسشی را برای متن مطرح می‌کند. پس در هر تأویل چیزی مانند اطلاق به زمان حال صورت می‌گیرد.^۸

۸. رجوع شود به: W.M، ص 95-290، 16-312، 381-322.

بنابراین تأویل ادبی سرمشق خود را به لحاظ روش شناختی از منظرهای عینی‌گرای علم لغت و پژوهش تاریخی نمی‌گیرد بلکه به مطالعه‌ی مسائلی می‌پردازد که نظریه‌ی کلامی و فقهی تأویل با آنها روبه‌رو می‌شوند. زیرا هم هرمنوتیک فقهی و هم هرمنوتیک کلامی ملزم‌اند که فهم را صرفاً کوششی عتیقه‌شناسانه برای ورود به جهانی دیگر به خاطر خود آن جهان نینگارند بلکه فهم را کوششی برای برداشتن فاصله میان متن و موقعیت کنونی بشمارند. چه حکمی از گذشته به ارث رسد و چه وعظ و اعظی، سویی تأویل صرفاً توضیح دادن آن چیزی نیست که متن در جهان خودش می‌گوید بلکه آن چیزی است که برای ما معنا می‌دهد. در هرمنوتیک فقهی و کلامی این اندیشه که آدمی متن را به دلیل نوعی همسرشتی ذاتی با مؤلف آن «می‌فهمد» رد می‌شود؛ آدمی می‌تواند نص کتاب مقدس یا متنی شرعی را تأویل کند و حتی شخصاً مؤلف آن را تأیید نکند. متن بر اساس همسرشتی با مؤلف فهمیده نمی‌شود بلکه به دلیل موضوع متن که چیزی مشترک است فهمیده می‌شود. مبنای این اشتراک دقیقاً شخصی نیست، بلکه زبان است. آدمی در زبان و از طریق زبان وجود دارد و معنای هستی خودش را نیز از طریق زبان تأویل می‌کند؛ او حتی وقتی که می‌باید بر فاصله‌ی دو زبان مختلف فایق آید نیز همچنان در بطن جهانی زبانی تأویل می‌کند که در آنجا هستی در زبان به ظهور می‌آید.

تأویل‌کنندگان ادبی از جهتی دیگر نیز می‌توانند از تأویل فقهی و کلامی چیزی بیاموزند. در هر دو تأویل، هدف این است که به متن رخصت هدایت فهم و معلوم کردن موضوع داده شود. تأویل‌کننده روشی را به متن به منزله‌ی موضوع مورد مشاهده اطلاق نمی‌کند، بلکه کوشش او دقیقاً بر این است که تفکر خودش را با متن منطبق کند. او مایملک دیگری را به گنجینه‌ی دانش خودش اختصاص نمی‌دهد، بلکه خودش را به ادعای حاکم بر متن تخصیص می‌دهد. به عبارت دیگر، تأویل کردن خواست شرع یا خواست خدا به صورت حاکم کردن موضوع متن نیست بلکه به صورت خدمت کردن به آن است.

هم تأویل‌کننده‌ی شرع و هم تأویل‌کننده‌ی کتاب مقدس باید درک نافذی از تنش میان گذشته و زمان حال داشته باشند. هر دو باید آنچه را اطلاق‌پذیر و معنادار است و آنچه را ثانوی و اطلاق‌ناپذیر است درک کنند. انجام دادن این کار واقعاً رفتن به

پشت متن و رسیدن به پرسشی است که متن را به وجود آورده؛ انجام دادن این کار پرسیدن از این است که متن چه نمی‌گوید و چه نمی‌توانسته بگوید. زیرا فایق آمدن خلاق بر تنش موجود میان افق متن و افق تأویل‌کننده وظیفه‌ی تأویل است و در اهمیت اساسی آگاهی تاریخی اصیل بعید است که بتوان مناقشه کرد. تأویل‌کنندگان ادبی در امریکا می‌باید به خاطر داشته باشند که تأویل ادبی به دلیل از میان برداشتن فاصله‌ی زمانی فعلی ذاتاً تاریخی است و مستلزم فهمی از ماهیت مواجهه‌ی تاریخی، زیرا تجربه‌ی هرمنوتیکی مواجهه‌ای تاریخی است.

در باب مقوله‌ی امر زیباشناختی و برداشت‌های نادرست موجود

تصوّر عنصر «زیباشناختی» یا صرفاً «زیباشناختی» در اثر هنری، تصوّری که از عصر روشنگری به ما رسیده است، از بافته‌های تفکر انعکاسی است.^۹ بعد زیباشناختی اثر ادبی را به طور اخص نمی‌توان جدا از معنای آن دانست، یعنی معنای کلمات آن و لذا معنای «تاریخی» آن. استفاده از کلماتی مانند «لذّت» و «خوشی» در اشاره به اثری ادبی به عنوان واکنشی به جنبه‌ی «صرفاً صوری» اثر، و واکنشی به ساختمان آن و مهارت در تصنیف آن تعبیر نخواهد شد. به عکس، واکنش اصیل نسبت به شعری بزرگ یا اثری ادبی واکنشی است نسبت به آنچه آن شعر یا اثر می‌گوید؛ «نحوه‌ی گفته شدن» در واقع از «آنچه اثر می‌گوید» جدایی‌پذیر نیست. اعتقاد به امکان این‌گونه جدایی خطای زیباشناسی مبتنی بر فاعلیت ذهن از زمان کانت به بعد است،^{۱۰} زیباشناسی که به اشتباه از مواجهه با اثر هنری فقط از جنبه‌ی فاعل ادراک سخن می‌گوید.

ارسطو، در اخلاق، وقتی که لذت را مولود فرعی به انجام رسیدن کار خاص یک عضو تعریف کرد منظر بهتری درباره‌ی لذت به دست داد. او خاطرنشان کرد که زندگی به طور اخص معطوف به اکتساب لذت زندگی غیرمنطقی است؛ آدمی فضیلت را پیشه خواهد کرد و لذت به عنوان مولود فرعی فعالیت فضیلت‌آمیز حاصل خواهد آمد. به همین‌سان در ادبیات، لذت حاصل از قرائت لذت فهم است که در صورت اثر و از طریق آن به دست می‌آید و لذت پاسخی به صورت از آن

9. WM 77-96, esp. 83.

10. Ibid., 39-52.

حیث که صورت است نیست. جدایی صورت از آنچه گفته می شود فعلی انعکاسی است، تعبیری مفهومی بر پایه‌ی روی دادن تقسیمی دوتایی در تجربه نیست، بلکه دقیقاً بر پایه‌ی مفهومی به لحاظ فلسفی ناموجه از تجربه است که تفکر و حقیقت را از احساس و «لذت ادراکی» در صورت جدا می کند - توگویی هیثی از احساس ها در ذات خودشان به منزله‌ی احساس لذت بخش بودند. محض نمونه، اگر از کسی که آلمانی نمی داند بخواهیم به شعری از گوته گوش کند آیا او می تواند بگوید که آن شعر زشت یا زیباست.

جدایی محتوا- صورت صرفاً بافته‌ی بسیار گمراه کننده‌ی دیگری از رویکرد فاعلی شده‌ی دوره‌ی جدید به هنر است. آنچه لازم‌ه‌ی تجربه‌ی زیباشناختی اثری هنری است محتوا یا صورت نیست بلکه نکته‌ی منظور شده در جهانی با پویایی‌های خاص خود آن است، نکته‌ای که به طور کامل در صورتی خیالی و تصویر واسطه شده. آدمی در مواجهه‌ی زیباشناختی با شعر مواد خام را بیرون نمی کشد و در مشاهده‌ی اجرای برنامه‌ای موسیقی یا نمایش، وقتی که به تفکیک منعکسانه میان اثر و اجرا نمی پردازد، به تجربه‌ی اثر به منزله‌ی هنر از همه وقت نزدیک تر است. تفکیک میان دستمایه و اثر و اجرای آن مبین دور افتادن از تجربه‌ی زیباشناختی است. آدمی در حین اجرای اثر به تصرف آن چیزی درمی آید که در اثر گفته می شود. روی گرداندن از این امر و توجه به صرف اجرا یا جنبه‌های مادی اثر به منزله‌ی مواد و مصالح تشکیل دهنده‌ی آن بی اهمیت و ناچیز ساختن سویی‌ی زیباشناختی مواجهه با اثر است. هنگامی که آدمی از هریک از این دو جهت رو برمی گرداند، اثر هنری دیگر فاعلی سخنگو نیست بلکه موضوعی است که اعمال انعکاسی تفکر درباره‌ی آن قضاوت و آن را ارزیابی می کنند. پس عطف توجه به صورت به منزله‌ی صورت، قطع نظر از «سخن گفتن» اثر، واقعاً دریافتن جنبه‌ی «صرفاً زیباشناختی» آن نیست بلکه دور شدن از خود سویی‌ی زیباشناختی است. لذت زیباشناختی پاسخی حسی به صورت نیست بلکه پاسخی به حرکت کامل معنا در صورت اثر هنری است. به بیان صریح تر مطلب: لذت زیباشناختی مولود فرعی مواجهه‌ی آدمی با حقیقت تازه‌ای است که هستی در جهان اثر هنری می گنجاند.

برای مفهوم گرداندن این اشاره‌ی ناگهانی به «حقیقت» در هنر و در عین حال نشان

دادن متقاعدکننده‌تر دلیل این که چرا تصوّر صورت به منزله‌ی «صورت محسوس محض» قطع نظر از معنا بافته‌ی تفکر انعکاسی است، می‌بایست به روشن کردن این نکته پردازم که چه چیزی اثر هنری را «هنر» می‌سازد. صنعت یا توّسل به هماهنگی صوری محض به منزله‌ی غایتی فی‌نفسه نیست؛ اثر هنری هستی‌اش را به منزله‌ی هنر در گنجاندن جهانی در صورتی مادی دارد. این به معنای انکار جنبه‌ی صوری هنر نیست؛ به عکس، صورت لازمه‌ی هنر است، اما به نحوی که «صورت‌گرایان» اغلب پی نمی‌برند. لذّت در صورت نیست که جهانی متفاوت با صورت را معلوم می‌کند، و این اثر هنری را واقعاً هنر می‌سازد. جهان معلوم شده از طریق صورت در هنر نیز در مواد و مصالحی قرار می‌گیرد که «تفکر» را نمی‌توان از آن تفکیک کرد و در حقیقت عناصر «زیباشناختی» از عناصر «غیرزیباشناختی» نیز تفکیک نمی‌شود.^{۱۱} به طوری که هایدگر در خاستگاه اثر هنری روشن می‌سازد، معبد یونانی «فضایی باز در هستی» می‌آفریند و لذا آدمی می‌تواند در نور این عرصه قرار بگیرد.^{۱۲} اگر بخواهیم با مصطلحات هستی‌شناختی هایدگر به بیان این مطلب پردازیم: اثر هنری از طریق صورتش جهانی می‌آفریند که در آن هستی به ظهور می‌آید. در فهم با هستی به عنوان موجودیتی منفصل روبه‌رو نمی‌شویم بلکه به عنوان جزئی از وحدت با آن روبه‌رو می‌شویم، با توجّه با افق فهم یا آنچه می‌توان آن را «جهان» نامید. پس اگر بخواهیم به زبان پدیدارشناسانه سخن بگوییم، صورت را نمی‌توان بیان اندیشه‌ی مقدم بر صورت انگاشت؛ صورت و اندیشه در وحدتی نامنقسم به صورت جهان با یکدیگر به ظهور می‌رسند و قطع نظر از جهان هیچ یک هستی حقیقی ندارند. جهان وحدتی است که در اثر هنری ظاهر می‌شود و اثر هنری فقط از آن رو هنر است که باعث برپا شدن جهانی می‌شود.

پس هنر نهایتاً موضوع شناسایی از طریق ادراکات حسّ نیست بلکه موضوع فهم است. وقتی که آدمی با اثر هنری بزرگی مواجه می‌شود به افق‌های جهان خودش واقف می‌شود و نحوه‌ی نگرستن او به جهان‌ش و معرفت به نفسش وسعت می‌یابد؛ او «به لحاظی متفاوت» می‌بیند، و گاهی چنان می‌بیند که گویی نخستین بار است، اما همواره به شیوه‌ای «باتجربه» تر می‌بیند. این امر نشان می‌دهد که جهان

11. WM 88.

12. Ho 7-68; UK 7-101.

موجود در اثر هنری جهانی جدا شده از جهان خود آدمی نیست؛ این جهان با جهان خود او مجاور است و حتی وقتی که آدمی به فهم آن می‌رسد بر معرفت به نفسش نور افکنده می‌شود. آدمی در مواجهه با اثری بزرگ به عالمی بیگانه نمی‌رود و به بیرون از زمان و تاریخ قدم نمی‌گذارد؛ و بالاخره آدمی فهم زیباشناختی را از کل فهم خودش جدا نمی‌کند تا قلمرو «غیرزیباشناختی» را پشت سر بگذارد و به قلمرو «زیباشناختی» برود. چرا که آدمی در نزد خودش به طور کامل تری حاضر می‌شود؛ وقتی که آدمی اثر بزرگی را در هنر ادبیات می‌فهمد هرچه دارد به کار می‌گیرد و این همه با اوست. فهمیدن اثر و متصل شدن جهان خود آدمی با جهان آن در غنای کامل آن به معنای جا دادن معرفت به نفس آدمی در این ترازوست. این اسطوره مرده است که تأویل‌کننده از موضوع صرفی استنتاج می‌کند که واجد هماهنگی‌های لذت‌بخش حسی است؛ اثر هنری پرسشی در برابر تأویل‌کننده می‌گذارد، پرسشی که آن را به هستی خوانده. از آن‌جا که تجربه‌ی اثر هنری محاط می‌شود و در وحدت و متصل بودن معرفت به نفس صورت می‌گیرد، معیارهای هماهنگی صوری سنجشگر آن نیستند بلکه حقیقت سنجشگر آن است. هنر هستی را منکشف می‌سازد، «نحوه‌ای را که اشیاء هستند» افشا می‌سازد، و این یعنی: حقیقت.

به همین دلیل است که هنگامی که آدمی به جهان اثر هنری بزرگی قدم می‌گذارد، معیارهای معرفت به نفس خودش را دست نخورده و سالم در خانه نمی‌گذارد؛ او در مواجهه با اثر هنری «به خانه می‌آید.» او در بازشناسی هستی‌شناختی بی‌اختیار می‌گوید: حقیقتاً همین‌طور است! هنرمند آنچه را هست گفته است. هنرمند سرزمینی خیالی و سحرانگیز را به تصور درنیاورده است، بلکه دقیقاً پوسته‌ی سختی را شکسته است تا به عمق جهان تجربه و معرفت به نفسی نفوذ کند که آدمی در آن می‌زید. پس کلی بودن هنر کلی بودنی هستی‌شناختی است؛ هر هنر بزرگی هستی را منکشف می‌سازد. دگردیسی موجود در صورت بازآفریده‌ی هنرمند بیانی از فاعلیت ذهن او نیست؛ «احساس» دگرگون شده به «صورت» نیست. این دگردیسی واقعاً حقیقت است، حقیقت هستی، که به تمامی به وحدت اثر هنری دگرگون شده. مشروعیت هنر این نیست که لذت زیباشناختی به دست می‌دهد بلکه آن است که هستی را منکشف می‌سازد.

اکنون وقت دست شستن از آن نظری که به طور مصنوعی جدایی باشکوهی برای «پدیدار زیباشناختی» قایل شده رسیده است، نظری که «پدیدار زیباشناختی» را با صورت محسوس محض در هنر یکی می‌انگارد و میان صورت - محتوا به تمایزهایی قایل است که هیچ نقشی در پدیدارشناسی مواجهه‌ی زیباشناختی ندارند. این تمایزها به داعیه‌ی هنر خدمتی نکرده‌اند بلکه در یک قرن و نیم اخیر زیانی هم به آن رسانده‌اند. ما اکنون، با قایل شدن به جدایی جنبه‌ی زیباشناختی، به محال بودن «هنر به خاطر هنر» و صدمه‌ی آن به مشروعیت هر ادعایی در باب این که هنر حقیقت را به ما ارائه می‌کند و صدمه‌ی آن به آگاهی تاریخی در فهم هنر و صدمه‌ی آن به جایگاه هنرمند در جامعه و، از همه مهم‌تر، صدمه‌ی آن به جایگاه خود هنر در جامعه واقف شده‌ایم. ما در ادبیات با این موقعیت روبه‌رو شدیم که اگر شعر برای کسب لذت و خوشی است، بسیاری از دانشجویان تصمیم می‌گیرند که لذت‌های دیگر را ترجیح دهند. البته در انتخاب میان لذت‌ها چیزی مورد اختلاف نیست، چنان‌که در میان پسندها و سلیقه‌ها چنین است - مگر این که معیاری بیرون از لذت وجود داشته باشد که به وسیله‌ی آن خود لذت به سنجش درآید. اما زیباشناسی فاعل محور ما هیچ مشروعیت عینی برای هنر نمی‌تواند بیابد. اکنون وقت آن رسیده است که اتخاذ ناآگاهانه‌ی فاعلیت ذهن انسان را به منزله‌ی نقطه‌ی رجوع مان (که پیش فرض هر تفکری در بطن شاکله‌ی فاعل - موضوع است) رد کنیم و از پرسیدن در باب چگونگی تأثیر هنر در ما دست برداریم و مبادرت به توجه به نحوه‌ی هستی اثر هنری کنیم. نحوه‌ی هستی اثر هنری افشاست، افشای جهانی، واقعه‌ای که در آن هستی به ظهور می‌رسد. مشروعیت هنر از این جهت است که هستی را برای معرفت به نفس ما افشا می‌کند تا جهان خود ما، افقی که در بطن آن زندگی و حرکت می‌کنیم و کل وجود ما در آن است، وسعت یابد و تعریف وسیع‌تری به آن داده شود. زیبایی حقیقت است، حقیقت هستی که خودش را در هنر بر ما افشا می‌کند.^{۱۳}

۱۳. دلیل این‌که معنای این قول، یعنی «زیبایی حقیقت است»، برای ما مبهم و حتی کاملاً پنهان باقی می‌ماند، چنان‌که هایدگر نشان داده است، تا اندازه‌ای در این واقعیت نهفته است که ما به تعریف «عینی» فاعلیت محوری (از قضای بد) از حقیقت به منزله‌ی مطابقت یا موافقت معتقدیم - یعنی حقیقت را صرفاً گزاره‌ای تحقیق‌پذیر تعریف می‌کنیم: صدق.

اکنون می‌بینیم که تجربه‌ی مواجهه با اثر هنری جهانی را آشکار و معلوم می‌کند؛ و این به ویژه درخصوص اثر هنری در زبان صادق است. اما در این جا لازم بود به پدیدار زیباشناختی در هنر غیرزبانی نیز اشاره شود تا دلایل ردّ «جنبه‌ی زیباشناختی محض» در جدایی آن از تأثیر کامل اثر هنری صریح‌تر شود و محتوای هستی‌شناختی هنر، یعنی ارزش «حقیقت» آن، نیز روشن گردد.

ما اکنون به این برداشت از جایگاه جدایی‌ناپذیر جنبه‌ی زیباشناختی در بطن تجربه‌ی کامل آنچه اثر هنری می‌گوید می‌توانیم همه‌ی آنچه را درباره‌ی پرسشگری و تجربه و فهم و زبان و آگاهی تاریخی برای برداشتی وحدت‌یافته از تجربه‌ی هرمنوتیکی لازم است بیفزاییم. ما در بطن این برداشت می‌توانیم ببینیم که در تأویل ادبی چه چیزی نهفته است. برای تلخیص آنچه در این جا مطرح شده است و تا اندازه‌ای برای تکیه به آن، من مجموعه‌ای مشتمل بر سی قول یا نظر را درخصوص تأویل ادبی یا تجربه‌ی هرمنوتیکی بیان کرده‌ام. این سی نظر در فصل بعد مطرح می‌شود.

سی نظر در باب تأویل

درباره‌ی تجربه‌ی هرمنوتیکی

۱. تجربه‌ی هرمنوتیکی (مواجهه با اثر هنری ادبی) ذاتاً تاریخی است. اما به دلیل تسلط برداشت‌های نادرست ما از تاریخ و فهم و زبان و شأن هستی‌شناختی اثر ادبی حتی دریافتن مراد این نظر دشوار است. این ناتوانی در فهم نشانه‌ی روشنی است از فقدان شایع آگاهی تاریخی.

۲. تجربه‌ی هرمنوتیکی ذاتاً زبانی است. فهم اهمیت کامل این نظر تا هنگامی که زبان در بطن افق «زبانی بودن» تصور نشود ممکن نیست، یعنی زبان نه به منزله‌ی وسیله‌ی دستکاری آگاهی بلکه به منزله‌ی واسطه‌ای که از طریق آن جهانی در برابر ما و در ما به ظهور می‌آید.

۳. تجربه‌ی هرمنوتیکی دیالکتیکی است. ثمرات این واقعیت تنها وقتی می‌رسند که تجربه به منزله‌ی درک آگاهی از اعیان تصور نشود، بلکه به منزله‌ی مواجهه‌ی فهم با نفی‌کنندگی تصور شود که معرفت به نفس را وسعت و روشنی می‌بخشد.

۴. تجربه‌ی هرمنوتیکی هستی‌شناختی است. معنای این نظر تا هنگامی که کارکرد هستی‌شناختی فهم و زبان به دیده درنیابند معلوم نمی‌شود؛ کارکرد هردو این‌ها هستی‌شناختی است، زیرا هستی اشیاء را افشا می‌کند. اما آن‌ها هستی را به منزله‌ی موضوعی/ عینی در برابر فاعلیت ذهن افشا نمی‌کنند؛ چرا که آن‌ها هستی را معلوم می‌کنند که ما از قبل در آن قرار می‌گیریم. همچنین هستی که افشا می‌شود صرفاً هستی عین نیست بلکه هستی خود ما نیز هست، یعنی «آنچه از آن به بودن تعبیر می‌شود».

۵. تجربه‌ی هرمنوتیکی واقعه است — «واقعه‌ای زبانی». ادبیات پویایی حقیقی و قدرت تکلم خویش را هنگامی از دست می‌دهد که با مقولات ایستای شناسایی

مفهومی از آن تصویری حاصل شود. مواجهه با هستی اثری هنری، در مقام تجربه‌ی واقعه و نه به عنوان شناسایی مفهومی صرف، چیزی ایستا و تصویری، بیرون از هر زمان و زمانمندی نیست؛ حقیقت است که روی می‌دهد، از مستوری بیرون می‌آید، و با این همه از هر کوششی برای تحویل و تقلیل آن به مفاهیم و عینیت می‌گریزد.

۶. تجربه‌ی هرمنوتیکی «عینی» است. این جمله مادام که تعریف قدیمی و اکنون نیز شایع از عینیت، تعریف «علمی»، ردّ نشود به معنایی اشتباه فهمیده خواهد شد. بر طبق این برداشت، برداشتی که برگرفته از نبرد عصر روشنگری علیه خرافه و تعصب و قبول خام‌اندیشانه‌ی سنت است، عینیت وسیله‌ای است که به وسیله‌ی آن دانش مفهومی پاک و پاکیزه‌ای با استعانت از پیش برداشت‌های ذهنی حاصل از قبول این‌که هیچ چیز نیست که «نور فطری» عقل نتواند آن را از طریق آزمایش «اثبات» کند از ناخالصی جدا می‌شود. عقل اثبات‌گر دادگاه نهایی حلّ اختلاف‌ها می‌شود و اعتبار هر حقیقتی در اعمال انعکاسی ذهن، یعنی در فاعلیت ذهن، یافت می‌شود. در این جا در این جمله که تجربه‌ی هرمنوتیکی «عینی» است این صورت «ذهنی و فاعلی» از عینیت مراد نمی‌شود؛ آنچه مراد می‌شود عینیتی علمی نیست بلکه عینیتی حقیقتاً «تاریخی» است. این عینیت مشیر به این واقعیت است که هستی که در زبان ظاهر می‌شود و هستی که دز اثری ادبی به ظهور می‌رسد محصول فعالیت تفکر انعکاسی ذهن نیست. از سوی دیگر، آنچه ظاهر می‌شود موجودیتی منفصل نیست که گمان رود معنایی نسبتاً بیرون از زمان و تاریخ بیرون می‌فرستد. چراکه آدمی در برخورد به مقاومت‌های جهانی که او واقعاً آن را شکل و صورت نمی‌دهد و مهار نمی‌کند در درون صورت‌هایی حرکت می‌کند، و خودش را با صورت‌هایی همساز می‌کند، که به طور تاریخی برای او به میراث رسیده‌اند، یعنی در بطن سنتی از نحوه‌های فهم و دیدن جهان.

کلمه‌ی شایسته برای بیان نسبت انسان با زبان و تاریخ و جهان «استفاده کردن» از آن‌ها نیست بلکه «مشارکت کردن» در آن‌هاست؛ آدمی شخصاً زبان و تاریخ یا «جهان» اش را شکل نمی‌دهد؛ آدمی فعالیت زبانش را با آن‌ها سازگار می‌کند. زبان واقعاً ابزار آدمی نیست، بلکه نحوه‌ی به ظهور رسیدن هستی است. وقتی که آدمی می‌خواهد هستی موقعیتی را منتقل کند، زبان را متناسب با آن نمی‌سازد، چون درمی‌یابد که موقعیت زبان می‌طلبد. بدین ترتیب آنچه در زبان به بیان درمی‌آید

واقعاً «تفکر انعکاسی» ["reflexivity"] آدمی نیست بلکه خود موقعیت است؛ کارکرد کلمات در وهله‌ی نخست دلالت بر این فاعلیت ذهن نیست بلکه به عکس دلالت بر موقعیت است. بنیاد عینیت در فاعلیت ذهن گوینده قرار ندارد بلکه در واقعیتی قرار دارد که در زبان و از طریق زبان به بیان درمی‌آید. در این عینیت است که تجربه‌ی هرمنوتیکی باید بنیادش را بیابد.

۷. تجربه‌ی هرمنوتیکی را متن هدایت خواهد کرد. متن به شریک گفتگو کاملاً شبیه نیست، چون متن را باید به سخن گفتن یاری کرد و این نیاز مشکلات خاصی برای تجربه‌ی هرمنوتیکی اصیل به وجود می‌آورد: نیاز به احساس دعوی عینی متن در غیریت کامل آن، بی‌آنکه در عین حال آن را موضوعی محض برای فاعلیت ذهن ما بسازد. می‌بایست وظیفه‌ی تأویل را در وهله‌ی نخست تحلیل نشمریم - زیرا این کار متن را بی‌درنگ بدل به موضوع ادراک می‌کند - بلکه «فهم» بشمریم. وقتی که فهم چیزی مستعد در آمدن به تصرف هستی تصور شود، و نه آگاهی مژدرکی مستغنی از ماسوای خویش، فهم در گشوده‌ترین حالت است. «فعل» تأویل نباید تصرف به زور باشد، «تجاوز» به متن، بلکه وصال عاشقانه‌ای باید باشد که تمامی امکان‌های بالقوه‌ی تأویل‌کننده و متن، شریکان در همسخنی هرمنوتیکی، را به ظهور می‌آورد. بنابراین تسلیم شدن تأویل‌کننده به متن نمی‌تواند تسلیمی مطلق باشد بلکه مانند زنانگی است که در داثو^۱ چینگا^۱ بدان اشاره می‌شود، یعنی چیرگی از زیر. مواجهه‌ی هرمنوتیکی انکار یا نفی افق خود آدمی نیست (زیرا آدمی باید از طریق آن ببیند و اصلاً هم نمی‌تواند بدون آن ببیند) بلکه رضایت به از دست دادن آن در گشوده شدن خودخواسته‌ی آن است. پاول تیلیش عشق را چیرگی بر جدایی تعریف می‌کند؛^۲ وصال متن و تأویل‌کننده بر بیگانگی تاریخی متن چیره می‌شود، وصالی که بنیاد مشترک در هستی آن را ممکن ساخته (یعنی در زبان و تاریخ). در اتصال افق‌ها که مرکز ثقل تجربه‌ی هرمنوتیکی است، برخی عناصر افق خود آدمی نفی و برخی دیگر اثبات می‌شوند؛ برخی عناصر در افق متن بازداشته می‌شوند و برخی

۱. رجوع شود به:

Arthur Waley, *The Way and Its Power: A Study of the "Tao Tê Ching" and Its Place in Chinese Thought*, esp. poems 6 and 28.

۲. رجوع شود به همو: *Love, Power, and Justice*.

دیگر به پیش می آیند (محض نمونه، اسطوره‌زدایی). پس بدین معنا هر تجربه‌ی هرمنوتیکی حقیقی آفرینشی تازه است، افشای تازه‌ای از هستی؛ تجربه‌ی هرمنوتیکی در نسبتی استوار با زمان حال قرار می‌گیرد و به لحاظ تاریخی نمی‌توانسته قبل از آن روی داده باشد. «مشارکت» انسان در هر نحوه‌ی جدید و تازه‌ای که هستی می‌تواند به ظهور آید بدین گونه است.

۸. تجربه‌ی هرمنوتیکی آنچه را گفته شده با توجه به زمان حال می‌فهمد. به بیان دیگر، هر تأویل حقیقی متضمن «اطلاق» به زمان حال است. کافی نیست که بگویم شعری با توجه به زمینه‌ی افق تاریخی خود آن به لحاظ نحوی چه معنا می‌دهد. تأویل وظیفه‌ی طبقه‌بندی‌ساز بازسازی و اعاده‌ی معنای لغوی را ندارد (اگر چنین کارهایی ممکن بودند). تأویل تأویل‌کننده را به صریح ساختن معنای امروز اثر فرا می‌خواند؛ تأویل آدمی را به از میان برداشتن فاصله‌ی تاریخی میان افق او و افق متن فرا می‌خواند. در هردو تأویل کلامی و شرعی [legal]، سویی اطلاق صراحتاً لازم و حتی اصلی است. تأویل ادبی می‌توانست از مطالعه‌ی درخصوص نبرد در درون علم کلام و شرع چیره شدن بر تحدی بیگانگی تاریخی را بیاموزد؛ علم کلام و شرع [law] می‌توانند الگوهای مفیدی برای موقعیت هرمنوتیکی فراهم کنند که بتواند تأویل ادبی را به بازگشتن به آگاهی تاریخی از دست داده‌اش هدایت کند.

۹. تجربه‌ی هرمنوتیکی افشایی از حقیقت است. تأویل‌کننده‌ی امروز نمی‌تواند بدون بنیاد جدیدی در عینیت (موصوف در پیش‌تر) و تعریف جدیدی از حقیقت به کُنه آنچه در این جا از افشای حقیقت مراد می‌شود پی ببرد. حقیقت نباید مطابقت گزاره با «امر واقع» تصور شود؛ حقیقت ظهور پویای هستی در نور متجلی بودن است.^۳ حقیقت هیچ‌گاه تمام یا بی‌ابهام نیست؛ ظهور در «انکشاف» دقیقاً هم‌زمان است با اختفای حقیقت در غنای تمام‌نشدنی آن. حقیقت در نفی‌کنندگی بنیان گذاشته می‌شود؛ به همین دلیل است که کشف حقیقت در بطن دیالکتیکی که در آن قدرت نفی‌کنندگی می‌تواند عمل کند بهتر انجام می‌شود. ظهور حقیقت در تجربه‌ی هرمنوتیکی در آن مواجهه با نفی‌کنندگی روی می‌دهد که ذاتی تجربه است؛ بدین لحاظ تجربه به صورت «سویی زیباشناختی» یا «واقع‌ی زبان» روی می‌دهد. حقیقت امری مفهومی یا واقع نیست — حقیقت روی می‌دهد.

۳. رجوع شود به: PL - BH در PL.

۱۰. زیباشناسی باید در کام علم هرمنوتیک فرو شود. «سویه‌ی زیباشناختی» را نباید برحسب لذت محسوس در صورت بلکه باید برحسب آنچه اثر هنری را حقیقتاً «هنر» می‌سازد تعریف کرد. این واقعیت که در صورتی مشخص جهانی به طور پایدار قادر به رسیدن به ظهور می‌شود، قادر به آشکار کردن فضایی در هستی می‌شود، حقیقت هستی را توانا می‌سازد تا به تجلی درآید. این سویه‌ی به اصطلاح زیباشناختی قطع نظر از پویایی‌های تجربه‌ی هرمنوتیکی هستی (به تعبیری پدیدارشناسانه) ندارد؛ کوشش در جدا کردن عنصر زیباشناختی از تجربه‌ی هرمنوتیکی برداشت‌هایی از بنیاد نادرست و مسائلی مصنوعی می‌آفریند. هر تمایزی میان عنصر «زیباشناختی» و «غیرزیباشناختی» مبتنی بر جدایی‌های نامعتبر صورت - محتوا و مبین دور افتادن از خصلت تجربی و حقیقی سویه‌ی زیباشناختی است. سویه‌ی زیباشناختی را نمی‌توان قطع نظر از مواجهه‌ی کامل تأویلی فهمید.

درباره‌ی فراتر رفتن از شاکله‌ی فاعل - موضوع

۱۱. تحدی برجسته برای تأویل ادبی امروز در امریکا فراتر رفتن از شاکله‌ی فاعل - موضوع است (که از طریق آن اثر به عنوان موضوع تحلیل از تأویل‌کننده در فاصله قرار می‌گیرد). پدیدارشناسی راه برخورد با این تحدی را باز می‌کند. هرمنوتیک آلمانی هایدگر و گادامر راهی است برای انجام دادن این کار. یک راه دیگر نیز در نقد ادبی پدیدارشناختی فرانسوی نشان داده می‌شود (سارتر، بلانشو، ریچارد، باشلار)^۴ و فلسفه‌ی پدیدارشناختی معاصر فرانسوی (ریکور، دوفرن، گوسدورف، مرلوپونتی)^۵. بسیاری راه‌های دیگر نیز باز هستند.

در باب خودمختاری و شأن عینی اثر هنری

۱۲. جنبش نقد نوین اساساً در خصوص خودمختاری اثر هنری ادبی نظر صوابی دارد؛ نگرستن به اثر برای راه یافتن به ذهنیت مؤلف به درستی مغالطه (مغالطه‌ی قصدی) دانسته می‌شود و شهادت مؤلف درخصوص نیات و مقاصد

۴. رجوع شود به:

Neal Oxenhandler, "Ontological Criticism in America and France", *MLR* LV (1960), 17-23.

۵. ترجمه‌ی انگلیسی آثار این نویسنده را انتشارات دانشگاه نورث وسترن منتشر کرده است.

خودش نیز به درستی شاهی ناپذیرفتنی محسوب می‌گردد. محض نمونه، آدمی اساساً به نیات یا احساس‌های خود میل‌تون درباره‌ی فرشته‌ی مقرّبی که از آسمان اثری شعله‌کشان و معلق سرازیر می‌شود علاقه‌مند نیست؛ بلکه به نحوه‌ی دیدنی علاقه‌مند است که در این‌جا در متن به ظهور می‌رسد. علاقه‌ی آدمی به «نکته‌ی گفته شده» است و نه به نیات یا شخصیت میل‌تون. در این متن «واقعیتی» به ظهور آورده می‌شود. در صحنه‌های باغ عدن در بهشت گمشده واقعیتهای ظهور آورده می‌شود؛ آدمی به این‌که آیا میل‌تون واقعاً این احساس‌ها را داشته بود علاقه‌مند نیست و همچنین واقعاً اهمیتی به این امر نمی‌دهد که آیا آدم و حوا «واقعاً» این احساس‌ها را داشته بودند، زیرا در آن‌ها چیزی عمیق‌تر و کلی‌تر به بیان درمی‌آید: امکان‌های ساکن در هستی، اکنون لحظه‌ای درحقیقت آن‌ها معلوم شده، نه در حقیقتی علمی بلکه در حقیقتی.

درباره‌ی روش و روش‌ها

۱۳. روش کوششی است از جانب تأویل‌کننده برای سنجش و سلطه؛ روش با رخصت دادن به راهنمایی پدیدار مخالف است. گشودگی «تجربه» – تجربه‌ای که خود تأویل‌کننده را از جانب متن دگرگون می‌کند – با روش تقابل دارد. بدین ترتیب روش در واقعیت صورتی از جزم‌اندیشی است و تأویل‌کننده را از اثر جدا می‌کند و میان آن و او قرار می‌گیرد و او را از تجربه کردن اثر در کمال آن باز می‌دارد. نگرستن تحلیلی کوربودن به روی تجربه است؛ کوری تحلیلی است.

۱۴. شیوه‌ی فن‌آورانه‌ی تفکر جدید و اراده‌ی معطوف به قدرتی که در ریشه‌ی آن نهفته است آدمی را به تفکر برحسب «سلطه‌ی فاعل» و «حمله به» موضوع سوق می‌دهد. این توجه فن‌آورانه به ادبیات در طلب کردن چنین دانشی از «موضوع» – متن – که دانش یا سلطه بر آن را ممکن می‌گرداند دیده می‌شود. این‌گونه نظریه‌های تأویلی متجاوز، اگر بتوانیم آن‌ها را بدین نام بنامیم، رویکردی چنان‌من محور و جزمی و بسته به اثر اتخاذ می‌کنند که اثر عقیم می‌شود. یک دلیل برای این که چرا «لذت‌ها»ی ادبیات کم‌افزایش یافته همین تحلیل‌های سرد از ساختار و الگوست.

۱۵. صورت هیچ‌گاه آغازگاه تأویل ادبی نباید باشد، همچنین سویی‌ی صورت

نباید جدا شود و به عنوان عنصر حقیقتاً «زیباشناختی» نام‌گذاری شود. به عکس، این عقیده که صورت از محتوا و/یا از کل وحدت معنادار اثر جدایی‌پذیر است برداشت نادرستی مبتنی بر مقدمات فلسفی اشتباه است؛ هیچ عنصر زیباشناختی محضی وجود ندارد، به همان‌سان که هنر به خاطر هنر وجود ندارد. جدایی اندیشه یا مضمون از صورت مادی آن نیز صرفاً فعالیتی انعکاسی است، زیرا این جدایی هیچ بنیادی در مواجهه‌ی تجربی آدمی با خود اثر ندارد. بنابراین، گفتن این‌که عنصر زیباشناختی اثر قطع نظر از عناصر غیرزیباشناختی آن متعلق به صورت آن است بی‌اساس است؛ هر جدایی عنصر زیباشناختی و غیر زیباشناختی به بازی با کلمه‌ای مبتنی بر تعریفی اشتباه‌آمیز تبدیل می‌شود، زیرا سویه‌ی زیباشناختی وحدتی است که در آن جهانی به ظهور می‌آید. معنا یا اندیشه‌ی حاوی این جهان را از صورت محسوس اثر نمی‌توان جدا کرد و در واقع در مواجهه‌ی زیباشناختی نیز از آن جدا نمی‌شود. از آن‌جا که جدایی صورت از محتوا به لحاظ زیباشناختی نادرست است و از آن‌جا که صورت محصول تفکر انعکاسی بعد از خود تجربه است، شروع کردن با ملاحظات صورت به معنای آن است که تأویل ادبی حتی در همین ابتدا نیز از وحدت و غنای کامل سویه‌ی زیباشناختی دور افتاده است.

۱۶. نقطه‌ی شروع برای تأویل ادبی می‌باید آن واقعی زبان باشد که خود اثر تجربه می‌کند - یعنی آنچه اثر «می‌گوید». قدرت گفتن اثر ادبی، و نه صورت آن، بنیاد مواجهه‌ی معنادار ما با آن است و چیزی جدا از صورت نیست بلکه دقیقاً در صورت و از طریق صورت سخن می‌گوید. وحدت درونی صورت و آنچه گفته می‌شود اساس وحدت درونی حقیقت و تجربه‌ی زیباشناختی است. گفتن انجام گرفته به وسیله‌ی اثری ادبی افزایشی از هستی است؛ بیرون درخشیدن آن، قدرت حقیقت هستی است؛ هنرمند قدرت استفاده از نور درونی مواد و مصالح (محض نمونه، بافت صدا، سختی فلز و درخشندگی آن و قدرت‌های رنگ) برای به ظهور آوردن حقیقت هستی را دارد. این همان چیزی است که هایدگر، به همراه هولدرلین، آن‌گاه که می‌گوید انسان «شاعرانه» در این زمین خانه می‌کند مقصود دارد.^۶

۱۷. دوست داشتن حقیقی ادبیات لذت بردن از صورت محض نیست و هیچ‌گاه

۶. رجوع شود به:

"Hölderlin und das Wesen der Dichtung", in EHD; EB 270-91.

نیز چنین نبوده است. دوست داشتن ادبیات پاسخ‌گویی به قدرت گفتن ادبیات است. به همان‌سان که آراستن سگی ملوس برای کسب «لذت زیباشناختی» می‌تواند فعلی خودپسندانه و بی‌ارتباط با هرگونه علاقه‌ی عمیق به خود آن حیوان باشد، نظری که ادبیات را بازی صرف یا سرگرمی می‌شمارد نیز هیچ فهم حقیقی از ادبیات نشان نمی‌دهد. تمایل خودکامانه به حاجتی آنی برای سلطه‌ی مفهومی نیز دوست داشتن نیست، بلکه مادری کردن و آرام کردن است.

۱۸. تأویل‌کننده نیست که معنای متن را درک می‌کند؛ معنای متن است که او را تسخیر می‌کند. وقتی که نمایش یا بازی را تماشا می‌کنیم یا رمانی می‌خوانیم به عنوان فاعل نظاره‌گر موضوع در فوق آن قرار نمی‌گیریم؛ ما در حرکت درونی آن شیئی که آشکار می‌شود گرفتار می‌شویم — ما تسخیر می‌شویم. این پدیداری هرمنوتیکی است که رویکرد فن‌آورانه به ادبیات تا اندازه‌ی بسیاری از آن غفلت کرده است؛ آدمی اگر خودش را ارباب و تصرف‌کننده‌ی موقعیت ببیند موقعیت هرمنوتیکی را به غلط تأویل می‌کند. به‌عکس، آدمی مشارکت‌کننده است و البته نه به معنای کامل آن، چون آدمی نمی‌تواند برای تغییر دادن موقعیت به آن قدم گذارد بلکه در دگرگون کردن ثبات متن بی‌قدرت است.

۱۹. برخی رویکردها به هنر بر صناعت تأکید می‌کنند، اما ساختن کفش، نجاری یا ساختن هر وسیله‌ای صناعت بزرگی محسوب می‌شود. اثر هنری وسیله نیست. لذت هنر صرفاً لذت محسوس در صورت نیست؛ اثر هنری شیئی دارای لذت مبتذل نیست. البته در اثر هنری صناعت نهفته است؛ لذت محسوس نهفته است؛ اما این‌ها را نقطه‌ی شروع یا جنبه‌ی اصلی هنر انگاشتن تحویل / تقلیل‌گرایی خام‌اندیشانه است. هنر وقتی هنر است که جهانی را در برابر آدمی به ظهور می‌آورد؛ و هنر بزرگ چنین غنای کاملی از حقیقت هستی دارد که آدمی افق خودش را (تا اندازه‌ای) نفی شده می‌بیند و فهم تازه‌ای روی می‌دهد که فقط برحسب مقوله‌ی «تجربه» می‌تواند فهمیده شود. مواجهه با اثر بزرگ هنری به عمیق‌ترین معنای کلمه همواره تجربه است.

۲۰. پس قرائت اثر اکتساب دانشی مفهومی از طریق مشاهده یا تدبّر نیست؛ «تجربه» است، درهم شکستن و باز کردن نحوه‌ی نگریستن قدیمی آدمی است. تأویل‌کننده کسی نیست که اثر را دستکاری کرده است، زیرا اثر ثابت باقی می‌ماند؛

چراکه اثر نشان خودش را بر او گذاشته و او آن قدر تغییر کرده که هرگز نمی تواند از طریق تجربه معصومیت از دست رفته را باز به دست آورد.

۲۱. در روش های کنونی برای «فهم» اثر ادبی تمایل به عمل با تعاریف مفهومی از فهم است که در خصوص تجربه ی هرمنوتیکی صادق نیستند. در این روش ها اغلب مجموعه ضوابطی اختیار و از پیش در نظر گرفته می شوند: این روش ها از کنایه [irony] و تناقض ظاهری یا تصاویر تکراری و یا موقعیت های سرمشق گونه جلوگیری می کنند. آن ها در هنگام سنجیدن دقیق اثر به آن گوش نمی کنند. تأویل ادبیات نباید خصلت تحلیل صوری ارسطویی را داشته باشد و مقولات آن همه از پیش اعلام شوند؛ عمل به فهم رسیدن اثر ادبی به همسخنی سقراطی با دور زدن دیالکتیکی و پیش رفتن در خود موضوع از طریق پرسش و پاسخ شبیه تر است. تفاوت بزرگی میان پرسشی که تحلیلگر می پرسد و صرفاً پاسخی می جوید و از موضع خودش مطمئن است و پرسش واقعی که از پرسشگری از خویش، از پذیرش بی یقینی خود آدمی، برمی خیزد وجود دارد. این پرسشگری می گوید: آیا بدین خاطر نیست...؟ این دومی دیگر پرسشگری صرف از «موضوع» نیست، بلکه پرسشگری از «فاعل» است (بیان مطلب با مصطلحات فاعل - موضوع).

۲۲. روش فقط در صورتی اعتبار دارد که کاری انجام دهد. حال اگر نحوه ی هستی اثر هنری - به منزله ی واقعۀ ای که جهانی را افشا می کند - از چنگ روش های کنونی می گریزد، پس حتی با ابتنا به دلایل علمی نامطابق بودن آن ها با ذات این پدیدار، نتایج حاصل از روش ارزش تردیدپذیری دارند. آن ها حتی بر اساس دلایل علمی نیز اعتبارشان را از دست می دهند.

۲۳. فهمیدن متن صرفاً فرو ریختن پرسش به سر آن نیست بلکه فهمیدن پرسشی است که متن برای خواننده مطرح می کند: یعنی فهمیدن پرسشی است که در پشت متن است، پرسشی که متن را به هستی خواننده. تأویل ادبی باید این پویایی ها و هنر شنیدن و هنر گوش دادن را به کمال برساند. تأویل ادبی باید گشودگی برای نفی کنندگی خلاق ایجاد کند، زیرا چیزی را از آن می آموزد که نتوانسته پیش بینی کند.

نیاز به آگاهی تاریخی در تأویل ادبی

۲۴. مسئله‌ای انتقادی در تأویل ادبی امروز در امریکا فقدان آگاهی تاریخی و در نتیجه ناتوانی در دیدن تاریخمندی ماهوی ادبیات است. دسته‌ی نسبتاً پرشماری از آموزگاران ادبیات در امریکا و احتمالاً اکثر آن‌ها را می‌توان در طرف «صورت‌گرایان» یا «عتیقه‌شناسان» جا داد. دسته‌ی نخست رهنمود خودشان را ناآگاهانه از خطاهای زیباشناسی فاعلی شده می‌گیرند و معتقدند که ذات سوبیه‌ی مواجهه‌ی زیباشناختی اساساً موضوع صورت است. به همین دلیل مواجهه با اثر ادبی با مقولات ایستا و بی‌زمان دیده می‌شود و خصلت «تاریخی» ادبیات از دست می‌رود. عتیقه‌شناسان به کوشش برای تغییر شکل تأویل ادبیات به تحلیل صوری مبادرت نمی‌کنند، اما آن‌ها مقصود خود را فهمیدن اثر برحسب خود آن و زمان آن می‌شمرند و لذا محقق ادبیات قرن هجدهم وظیفه‌ی خود را این می‌بیند که تا حد امکان به طور کامل در قرن هجدهم زندگی کند. او گمان می‌کند که آن قرن را حتی از زمان حال نیز می‌توان جذاب‌تر کرد، زیرا قهوه‌خانه‌ها و فضایی که این قهوه‌خانه‌ها نمودار می‌کنند امروز کم‌تر مشهودند. اما علاقه‌ی عتیقه‌شناس به کاوش در گذشته و همچنین تحویل ادبیات به پویایی‌های صوری آن نیز هیچ آگاهی تاریخی اصلی را نشان نمی‌دهد. از سوی دیگر، آن‌ها نشانه‌هایی هستند از نقصان فهم دوره‌ی جدید از آنچه تاریخ است.

۲۵. ادبیات ذاتاً تاریخی است. آدمی برای فهمیدن اثر ادبی در وهله‌ی نخست از مقولات صوری یا علمی استفاده نمی‌کند؛ چراکه آدمی باید به بینش تاریخی شکل گرفته از خودش و از جهانش در پیش ساختار فاهمه‌اش استناد کند. شکل نیات و پیش‌برداشت‌ها و نحوه‌ی دیدن آدمی، چیزی است که از گذشته به ارث می‌رسد. بنابراین آدمی در جهان تاریخی شکل گرفته‌ی فاهمه‌ی خودش حرکت می‌کند و وجود دارد؛ و وقتی که اثری ادبی به مواجهه درآید، «جهان» دیگری به نمایش درمی‌آید. این جهان مطلقاً از جهان خواننده منفصل نیست؛ به عکس، تجربه‌ی مخلصانه‌ی آن پی بردن به عمیق شدن معرفت به نفس خود آدمی است. این جهان مکمل و فزاینده‌ی فاهمه‌ی تاریخی شکل گرفته‌ی خود آدمی است؛ قرائت اثر بزرگ ادبی حقیقتاً تجربه‌ای «تاریخی» است.

«تجربه» کلمه‌ی پرمعنایی است، زیرا خود تجربه نیز خصلتی تاریخی دارد. تجربه نحوه‌ی شکل گرفتن فهم آدمی از «جهان» است. درست به همان‌سان که

تجارب زندگی روزانه چیزهایی را به آدمی می آموزند که شاید فراموش شده بودند یا تا قبل از این شناخته نشده بودند، مواجهه با اثر ادبی نیز حقیقتاً «تجربه» است و جزئی از تاریخ خود آدمی می شود، جزئی از جریان سیال سنت به ارث رسیده‌ی فهم که در آن او زندگی و حرکت می کند.

۲۶. پس وظیفه‌ی تأویل وظیفه‌ی ازمیان برداشتن فاصله‌ی تاریخی است. وقتی که تأویل کننده متنی از عصر گذشته را تأویل می کند، او این کار را با ذهنی خالی انجام نمی دهد یا زمان حال را مطلقاً ترک نمی گوید؛ او آن را با خودش حمل می کند و در مواجهه‌ی دیالکتیکی افق خودش با افق اثر ادبی برای فهم از آن استفاده می کند. تصور بازسازی تاریخی، یا شناختن گذشته منحصرأ برحسب خود آن، اسطوره‌ای رومانتیک و مانند تصور «تأویل بی پیش فرض» تصویری محال است. چنین چیزی وجود ندارد. تأویل ادبی باید مانند تأویل کلامی و شرعی با زمان حال مربوط شود یا بمیرد. این امر در ادبیاتی که نتواند به ما که در زمان حال قرار داریم مربوط شود می میرد. وظیفه‌ی تأویل در برخی موارد می تواند گرفتن آنچه به نظر مرده می آید و نشان دادن رابطه‌ی آن با زمان حال باشد، یعنی افق کنونی انتظارات و جهان کنونی معرفت به نفس. اسطوره زدایی (که زدودن اسطوره نیست بلکه وقوف به این است که ما باید ببینیم در اسطوره چه چیزی معنادار است) در اصل باید وظیفه‌ی تأویل ادبی باشد. تأویل کنندگان امروز فقط وقتی آگاهی تاریخی کسب کنند و لذا درکی از مسائل تاریخی در تأویل ادبیات به دست آورند به اهمیت اسطوره زدایی برای ادبیات پی می برند.

۲۷. فهم تاریخی و آگاهی تاریخی باید برای ما امروز به صورت نقد پدیدارشناس از نگریستن علمی درآیند. اساس این نقد تحلیل پیش فهم است و این تحلیل تاریخمندی فهم ما و جهان را آشکار می کند و یک نتیجه‌ی برجسته‌ی آن کشف زمانمندی خواهد شد. فهمیدن ادبیات یا هر اثر هنری در چارچوب حالات زمانمندی قرار می گیرد. یعنی، آدمی در زمان حال با اثر مواجهه می شود، اما براساس تذکر (فهم تاریخی شکل گرفته‌ی آدمی) و پیش بینی (نحوه‌ای که در آن فهم آدمی آینده‌ای فرامی افکند). فهم شناسایی ایستایی بیرون از زمان نیست؛ فهم در جای مشخصی در زمان و مکان قرار می گیرد، یعنی: در تاریخ. تأویل تاریخ خصلت متفاوتی می یابد چون تاریخ برای خواننده اکنون، در این وقت، در این مکان به ظهور درمی آید.

۲۸. پس فهمیدن اثر ادبی را نباید در مقولات مکانی و ایستا و غیرزمانی دانش مفهومی درک کرد، زیرا فهم خصلت واقعه (یعنی: تاریخ) را دارد. معنای اثر ادبی معنایی پویا و زمانی و شخصی است. در شناسایی مفهومی، فقط بخشی از ذهن آدمی واقعاً درگیر می‌شود، ولیکن در فهمیدن ادبیات معرفت به نفس آدمی باید به حرکت درآید. اثر به آدمی به عنوان شخص خطاب می‌کند، وگرنه مواجهه با آن هیچ نتیجه‌ای نمی‌داشت. در یک کلام، ادبیات دانشی مفهومی نیست بلکه تجربه است.

۲۹. علم و شناسایی مفهومی با یکدیگر حرکت می‌کنند؛ تجربه و تاریخ نیز با یکدیگر حرکت می‌کنند. تأویل ادبی می‌باید خود را متعلق به این دومی بداند. این بدان معنا نیست که شناسایی مفهومی را رد می‌کنیم بلکه بدان معناست که باید از آن فراتر برویم و بر آن محیط شویم.

۳۰. پس امروز وظیفه‌ی تأویل گریز از عینیت علمی و نحوه‌ی نگریستن دانشمند و باز یافتن درکی از تاریخ‌مندی وجود داشتن است. بنابراین فقط با غلبه بر منظر تفکر فن‌آورانه است که تاریخ‌مندی ما اصلاً در لحظات پراکنده‌ای به دیده درمی‌آید.

ما وقتی به خصلت تاریخی تأویل خوب واقف می‌شویم که پی ببریم هیچ تأویلی «یک بار و بس» «تأویل حق» نیست؛ هر عصری افلاطون و دانت و شکسپیر و میلتون و دیگر شخصیت‌های تابناک بزرگ در میراث ما را تأویل می‌کند. ما این واقعیت را در رویکرد آزمایشی مان در قبال هنر و ادبیات معاصر مشاهده می‌کنیم. ما نمی‌توانیم «حکم تاریخ» را درباره‌ی آثار جان بارث، جان آپدایک و جیمز بالدوین، با وجود نقدها و بحث‌های دلیرانه‌مان، بدانیم. درواقع در باب آثار همینگوی و فاکنر و تی‌اس الیوت نیز هنوز زود است که حکم نهایی صادر شود. ما وقتی از تاریخ‌مندی آگاه می‌شویم که درصدد جستن چیزی در ورای عینیت قلبی دانش‌های نظری و علمی و مرئی‌شونده و ریاضی برآییم — در حقیقت در ورای هرچیز ایستا و ماشینی و صرفاً تصویری که در بیرون از تاریخ قرار می‌گیرد و متضمن معرفت به نفس ما در درک آن‌ها نمی‌شود. ما این دانش تاریخی را در توکل به «دانش شخصی»^۷ می‌یابیم، در تحمّل نکردن جستجوی جنون‌آسای سرچشمه‌ها و دلایل علی و مقدمات عصب‌شناختی در علم، و در توکل به رجوع به غنا و

پیچیدگی آگاهی انضمامی در تأویل ادبیات.^۸ ما تاریخمندی وجود را وقتی به یک نگاه می‌فهمیم که جهان شسته رفته‌ی مفاهیم علمی را با جهان متضاد و مبهم و پردردی که هر روز در آن زندگی می‌کنیم در کنار هم قرار دهیم، زیرا «تجربه‌ی زندگی» در ساختارش تاریخی است. زبان تاریخی است — مخزن نحوه‌ی نگریستن کل فرهنگ ماست. در یک کلام، خود تأویل تاریخی است و اگر می‌کوشیم چیزی دیگر از آن بسازیم، چیزی کم‌تر، به کاستن از غنای آن و خودمان یاری کرده‌ایم.

8. Maurice Natanson, "Phenomenology and the Theory of Literature", in *Literature, Philosophy, and the Social Sciences*, pp. 79-100.

کتابنامه

کتابنامه‌ی حاضر به سه بخش تقسیم شده است. بخش اول (الف) مشتمل است بر عنوان مقالات و کتابهای چهار نظریه‌پرداز عمده‌ی علم هرمنوتیک، موصوف در این کتاب، و برخی آثار نوشته شده در زمینه‌ی نظریه‌ی عام هرمنوتیک که بسیاری از آن‌ها در حواشی نیز ذکر شدند. بخش دوم (ب) مشتمل بر مقالات و کتاب‌های موجود در حیطه‌ی علم هرمنوتیک کلامی و برخی آثار ابلینگ و فوکس [Fuchs] و رابینسون و دیگران است که با نام جنبش «هرمنوتیک نوین» شناخته می‌شوند. بخش سوم (ج) مشتمل است بر مقالات و کتاب‌های مذکور در متن که در دو دسته‌ی نخست نمی‌گنجد، اما به طور اخص شامل عنوان‌هایی است که نگارنده به آن‌ها برخورد کرده است و به نظر او رسیده که این آثار اندیشه‌های مهمی برای نظریه‌پردازی در باب ماهیت کلی تأویل به دست می‌دهند.

نویسنده بر آن نبوده است که در این جا بسیاری از آثار درجه‌ی دوم موجود درباره‌ی این چهار نظریه‌پرداز را جمع آورد. کتاب دوستان رجوع کنند به کتاب‌شناسی اخیر تیک [Tice] در باب آثار مربوط به شلایرماخر؛ همچنین فهرست مفیدی از آثار درجه‌ی دوم در باب فلسفه‌ی دیلتای را می‌توانند در کتاب مولر - فولمر [Müller-Vollmer] بیابند؛ و در باب هایدگر، رجوع کنند به لوبه [Lübbe]، اشنیرگر [Schneeberger] و ماکامبر [Macomber]. خوشبختانه بسیاری از مقالات و نوشته‌های پراکنده‌ی گادامر اکنون در نوشته‌های کوتاه [Kleine Schriften] او چاپ شده‌اند؛ و این امر فهرست کردن دوباره‌ی آن‌ها را در این جا زاید می‌سازد، گرچه برخی از آن‌ها که در نوشته‌های کوتاه چاپ نشده‌اند در این جا فهرست شده‌اند تا تصویری از دیگر آثار منتشره‌ی گادامر به دست دهند. کتاب‌شناسی مفصل و نظام‌آوری از علم هرمنوتیک در اواخر ۱۹۶۸ به اهتمام نوربرت هنریکس منتشر خواهد شد.

بخش سوم صرفاً با این قصد فراهم شده که تصویری از تنوع زمینه‌هایی که به نظریه‌ی هرمنوتیکی مربوط می‌شوند و اهمیت آن‌ها، به طوری که در فصل پنجم

فرض شد، هنوز باید کاوش شود به دست داده شود. غالب کتاب‌های آلمانی در فلسفه‌ی زبان را مرهون مجموعه آثار موجود در کتابخانه‌ی مؤسسه‌ی علم هرمنوتیک در زوریخ هستم که در آن‌جا شالوده‌ی تحقیق برای نگارش کتاب حاضر ریخته شد.

الف. نظریه‌ی هرمنوتیکی و نظریه‌پردازان

- APEL, KARL OTTO. "Szentifik, Hermeneutik, Ideologie - Kritik: Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht," *M & W*, I (1968), 37-63.
- BETTI, EMILIO. *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Philosophie und Geschichte series, Pamphlet Nos. 78-79. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1962. 64 pp.
- . *Teoria generale della interpretazione*. 2 vols. Milan: Dott. A. Giuffré, 1955. 634 pp., 348 pp. Translated into German by its author as *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967. 771 pp.
- . *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1954. 89 pp. Reprinted from *Festschrift für Ernst Rabel*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1954, II, 79-168.
- BOLLNOW, OTTO FRIEDRICH. *Dilthey: Einführung in seine Philosophie*. 2d ed. Stuttgart: Kohlhammer, 1955. 224 pp.
- . *Das Verstehen: Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*. Mainz: Kirchheim 1949. 112 pp.
- CASTELLI, ENRICO, ed. *Herméneutique et tradition*. Papers from the International Colloquium at Rome, January 10-16, 1963. Paris: Vrin, 1963.
- DILTHEY, WILHELM. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg: 1877 - 1897*. Halle-an-der-Salle: Niemeyer, 1923. 280 pp.
- . *Das Erlebnis und die Dichtung*. 13th ed. Stuttgart: B. G. Teubner, 1957. 482 pp.
- . *Das Leben Schleiermachers*. Vol. I. Ed. HERMANN MULERT. Berlin: Reimer, 1870. 688 pp. Reprinted Berlin: W. de Gruyter, 1922. 879 pp. To be reissued as Vol. XIII of *GS*.
- . *Das Leben Schleiermachers*. Vol. II. Ed. MARTIN REDEKER. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. 811 pp. Vol. XIV of *GS* (1967).
- . *Gesammelte Schriften*. 14 vols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913-1967. Vols. I - XIII reissued Stuttgart: B. G. Teubner 1958.
- DIWALD, HELLMUT. *Wilhelm Dilthey: Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*. Göttingen: Musterschmidt, 1963. 262 pp.
- GADAMER, HANS-GEORG. "Anmerkungen zu dem Thema 'Hegel und

- Heidegger," in *Natur und Geschichte: Festschrift für Karl Löwith zum 70. Geburtstag*. Stuttgart: Kohlhammer, 1967. 470 pp.
- "Hegel und die antike Dialektik," *Hegel-Studien*, I (1961), 173-99.
- "Hermeneutik und Historismus," *PhR*, IX (1962), 241-76. Republished as an appendix to the 2d ed. of *WM*.
- *Kleine Schriften*. Vol. I: *Philosophie / Hermeneutik*. Vol. II: *Interpretationen*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967. 230 pp. 234 pp. Vol. III forthcoming.
- "Die Phänomenologische Bewegung," *PhR*, XI (1963), 1-45.
- *Plato und die Dichter*. Frankfurt: Klostermann, 1934. 36 pp.
- *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zur "Philebos"*. Habilitation Lectures. Leipzig: Meiner, 1931. 178 pp.
- *Le Problème de la conscience historique*. Lectures Presented in Louvain, 1959. Louvain: Publications universitaires de Louvain, 1963. 89 pp.
- "The Problème of Language in Schleiermacher's Hermeneutics,"

سخنرانی منتشر نشده‌ای که در ۲۹ فوریه‌ی ۱۹۶۸، در همایشی به یادبود دوستمین سال تولد شلایرماخر در مدرسه‌ی علم کلام و ندریلت، نشویل، تنسی، ایراد شد. گادامر در مدتی که در مارس ۱۹۶۸ در امریکا بود در تعدادی از دانشگاه‌ها، از جمله نورث‌وسترن، جانز هاپکینز، تکزاس، ییل و هاروارد سخنرانی کرد. این سخنرانی‌ها یا تکرار مقاله‌ی راجع به شلایرماخر بودند و یا درباره‌ی یکی از این دو عنوان: «تصویر و کلمه» و «مفهوم حضرت باری در نزد نخستین فیلسوفان یونانی». این سه سخنرانی احتمالاً در مجلات امریکایی تک تک منتشر خواهند شد و بدین‌سان برخی از نوشته‌های اخیر او در زبان انگلیسی در دسترس خواهد بود. مقاله‌ی زیر نیز به تازگی از گادامر منتشر شده است، اما به طور اخص به علم هرمنوتیک معطوف نیست:

"Notes on Planning for the Future," in *Daedalus*, XCV (1966), 572-89.

- *Volk und Geschichte im Denken Herders*.

سخنرانی ایراد شده در ۲۹ مه ۱۹۴۱ در پاریس. فرانکفورت: کلوسترمن ۱۹۴۲، ۲۴ ص.

- *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960. 476 pp. 2d ed., 1965, 512 pp.,

شامل پیش‌گفتاری تازه و مقاله‌ای ضمیمه با عنوان «هرمنوتیک و تاریخی‌نگری». ترجمه‌های ایتالیایی و فرانسوی آماده‌ی انتشارند. ترجمه‌ی انگلیسی را نیز متعاقباً انتشارات شید و وارد، لندن، انتشار خواهد داد.

— and H. Kuhn, eds. *Philosophische Rundschau: Eine Vierteljahresschrift für Philosophische Kritik*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

این نشریه را اعضای تحریریه‌ی آن در ۱۹۵۳ بنیان گذاشته‌اند و هنوز نیز زیر نظر آن‌هاست. برای مقالات و نقد و معرفی‌های کتاب به قلم گادامر رجوع شود به تک‌تک شماره‌ها.

Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken: Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag. Ed. DIETER HENRICH, WALTHER SCHULTZ, and KARL-HEINZ VOLKMANN-SCHLUCK. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960. 316 pp.

HEIDEGGER, MARTIN. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 2d ed. Frankfurt: Klostermann, 1951. 144 pp. Partially translated in *EB*.

— *Existence and Being*. Ed. and With an extensive analytical introduction by WERNER BROCK. Chicago: Regnery, 1949; paperback, 1961. 369 pp.

— *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske, 1959. 73 pp. English translation by JOHN M. ANDERSON and HANS FREUND, *Discourse on Thinking*. New York: Harper, 1966. 90 pp.

— *Holzwege*. 4th ed. Frankfurt: Klostermann, 1963. 345 pp. First essay, *UK*, translated; see entry below.

— *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1957. 76 pp.

— *An Introduction to Metaphysics*. Trans. RALPH MANHEIM. New Haven: Yale University Press, 1959. 214 pp.

— *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Klostermann, 1951. 222 pp. English translation by JAMES S. CHURCHILL, *Kant and the Problem of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press, 1962. 255 pp.

— *Platons Lehre von der Wahrheit: Mit einem Brief über den "Humanismus"*. Bern: Francke, 1947. 119 pp. Translation of both essays are in WILLIAM BARRETT and H. D. AIKEN, eds., *Philosophy in the Twentieth Century*. 4 vols. New York: Random House, 1962. III, 251-70, 270-302.

— *Sein und Zeit*. Halle: Niemeyer, 1927. Citations are from the 7th ed., unchanged. Tübingen: Niemeyer, 1963. 437 pp. English translation by JOHN MACQUARRIE and EDWARD ROBINSON, *Being and Time*. London: SCM Press, 1962. 589 pp.

— *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959. 270 pp. Translation forthcoming from Harper.

— *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Einführung von Hans - Georg Gadamer. Stuttgart: Reclam, 1965. 126 pp. Translation of this essay from *Ho* by ALBERT HOFSTADTER, in *Philosophies of Art and Beauty*, ed. A. HOFSTADTER and RICHARD KUHS. New York: Random House, 1964. 701 pp.

— *Vom Wesen des Grundes*. 5th ed. Frankfurt: Klostermann, 1965. 54 pp. Bilingual

- ed., English translation by T. MALICK, *The Essence of Reasons*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- . *Vom Wesen der Wahrheit*. 5th ed. Frankfurt: Klostermann, 1967. 27 pp.
- . *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954. 284 pp.
- HENRICHS, NORBERT. *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher*. Kleine Bibliographien aus dem Philosophischen Institut der Universität Düsseldorf. Düsseldorf: Philosophia-Verlag, 1968. 250 pp.
- "Hermeneutics," *OED*, V (1933), 243.
- HERRMANN, FRIEDRICH WILHELM VON. *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim: Anton Hain, 1964. 278 pp.
- HIRSCH, F. D., JR. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967. 274 pp.
- HODGES, H. A. *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*. London: Routledge & Kegan Paul, 1952. 368 pp.
- (این اثر را نباید با رساله‌ی قدیم‌تر و کوتاه‌تر همین مؤلف و ناشر اشتباه کرد، با عنوان: *(Introduction to the Philosophy of Wilhelm Dilthey)*
- HOPPER, STANLEY ROMAINE, and DAVID L. MILLER, eds. *Interpretation: The Poetry of Meaning*. New York: Harcourt, Brace & World, 1967. 137 pp. See esp. HEINRICH OTT, "Hermeneutics and Personhood," pp. 14-33.
- KIMMERLE, HEINZ. "Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik," *ZThK*, LIX (1962), 114-30. Translated in *HH*, 107-21.
- . "Metahermeneutik, Application, hermeneutische Sprachbildung," *ZThK*, LXI (1964), 221-35.
- KOCKELMANS, JOSEPH J. *Martin Heidegger: A First Introduction to His Philosophy*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1965. 182 pp.
- LANGAN, THOMAS. *The Meaning of Heidegger: A Critical Study of an Existentialist Phenomenology*. New York: Columbia University Press, 1959. 247 pp.
- LARENZ, KARL. *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*. Berlin: Springer, 1960. 381 pp.
- LIPPS, HANS. *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*. Frankfurt: Klostermann, 1959. 144 pp.
- LOHMANN, JOHANNES, "Gadamer's *Wahrheit und Methode*," *Gnomon*, XXXVII (1965), 709-81. A review; for a list of other reviews of *WM*, see *WM*, 2d ed., p. xiii.
- LONERGAN, BERNARD J. F. *Insight: A Study of Human Understanding*. London: Longmans, 1964. 785 pp.

- LÜBBE., HERMAN. "Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917-1955," *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XI (1957), 401-52.
- MACOMBER, W. B. *The Anatomy of Disillusion: Martin Heidegger's Notion of Truth*. Evanston: Northwestern University Press, 1967. 227 pp.
- MAYR, FRANZ. "Philosophie im Wandel der Sprache: Zur Frage der 'Hermeneutik'," *ZThK*, LXI (1964), 439-91.
- MEIER, GEORG FRIEDRICH. *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*. Düsseldorf: Stern-Verlag, 1965. 136 pp. Photomechanical reproduction of the 1757 edition.
- MÜLLER-VOLLMER, KURT. *Towards a Phenomenological Theory of Literature: A Study of Wilhelm Dilthey's "Poetik."* Stanford [University] Studies in Germanics and Slavics. The Hague: Mouton, 1963. 217 pp. Available in U. S. through Humanities Press.
- NOLLER, GERHARD. *Sein und Existenz: Die Ueberwindung des Subjek-Objektschemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung*. Munich: Kaiser, 1962. 167 pp.
- PANNENBERG, WOLFHART. "Hermeneutik und Universalgeschichte," *ZThK*, LX (1963), 90-121. Translated in *HH* 122-52.
- PÖGELER, OTTO. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfulingen: Neske, 1963. 318 pp.
- RICHARDSON, W. J. *Martin Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Nijhoff, 1964. 764 pp.
- RICOEUR, PAUL, *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Editions du Seuil, 1965. 533 pp.
- . "Existence et herméneutique," *Dialogue*, IV (1965-66), 1-25.
- ROTHACKER, ERICH. *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*. Mainz: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1954. 55 pp.
- . *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. 2d ed. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1930. 288 pp. Originally published in 1919.
- . *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*. Bonn: H. Bouvier, 1948. 172 pp.
- SCHLEIERMACHER, FR. D. E. *Hermeneutik*. Ed. and with an introduction by HEINZ KIMMERLE. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1959. 166 pp.
- . *Hermeneutik und Kritik: mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. Ed. FRIEDRICH LUCKE. Vol. VII of the First Division of his *Sämmtliche Werke*. Berlin: Reimer, 1838.
- SCHNEEBERGER, GUIDO. *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie*. Bern:

- Hochfeldstrasse 88 (privately published by author), 1960. 27 pp.
- SCHULTZ, WERNER, "Die unendliche Bewegung in der Hermeneutik Schleiermachers und ihre Auswirkung auf die hermeneutische Situation der Gegenwart," *ZthK*, LXV (1968), 23-52.
- SEIDEL, GEORGE JOSEPH. *Martin Heidegger and the Presocratics: An Introduction to His Thought*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1964. 169 pp.
- SINN, DIETER. "Heidegger's Spätphilosophie," *PhR*, XIV (1967), 81-182.
- THULSTRUP, NIELS. "An Observation Concerning Past and Present Hermeneutics," *OL*, XXII (1967), 24-44.
- TICE, TERRENCE N. *Schleiermacher Bibliography: With Brief Introductions, Annotations, and Index*. Princeton Pamphlets, No. 12. Princeton: Princeton Theological Seminary. 1966. 168 pp.
- VERSÉNYI, LASZLO. *Heidegger, Being and Truth*. New Haven: Yale University Press, 1965. 201 pp.
- WACH, JOACHIM. *Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*. 3 vols. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1926-1933, Vol. I: *Die grossen Systeme*, 1926. 266 pp. Vol. II: *Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hoffmann*, 1929. 379 pp. Vol. III: *Das Verstehen in der Historik von Ranke bis zum Positivismus*, 1933. 350 pp. Reprinted, 1 vol., Hildesheim: Georg Olms, 1965.
- WOLF, FRIEDRICH AUGUST. "Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert," in *Museum der Altertumswissenschaft*, ed. F. A. WOLF and PH. BUTTMANN, Vol. I. Berlin: Reimer, 1807. 584 pp.
- . *Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft*. Vorlesungen über die Altertumswissenschaft series, ed. J. D. GÜRTLER, Vol. I. Leipzig: Lehnhold, 1831, 498 pp.
- ب. علم هرمنوتیک کلامی
- BARR, JAMES, *Old and New in Interpretation*. New York: Harper, 1966. 215 pp.
- BARTHEL, PIERRE, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique: étude de quelques étapes de l'évolution du problème de l'interprétation des représentations d'origine et de structure mythique de la foi chrétienne*. Leiden: Brill, 1963. 399 pp.
- BARTSCH, HANS WERNER, ed. *Kerygma and Myth*. Trans. REGINALD H. FULLER. 2 vols. 2d ed. London: Billing, 1964. 228 pp., 358 pp.
- BEHM, JOHANNES. *Ermēneuo, ermēneia...* Article in the *TDNT*, trans. GEOFFREY W. BROMILEY. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1964. Originally in the *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1935.
- BLACKMAN, E. C. *Biblical Interpretation*. Philadelphia: Westminster Press, 1957. 212 pp.

BRAATEN, CARL E. *History and Hermeneutics*. New Directions in Theology Today series, ed. WILLIAM HORDERN, VOL. II. Philadelphia: Westminster Press, 1966. 205 pp.

BROWN, JAMES. *Kierkegaard, Heidegger, Buber, and Barth: Subject and Object in Modern Theology*. New York: Collier Books, 1962. 192 pp.

BULTMANN, RUDOLF. *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*. 4 vols. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1952-1962. 336 pp., 293 pp., 212 pp., 198 pp. Vol. II translated by J. C. GREIG as *Essays: Philosophical and Theological*. New York: Macmillan, 1955. 337 pp. Other essays appear in *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, ed. and trans. SCHUBERT M. OGDEN. London: Hodder and Stoughton, 1961. 320 pp.

— *History and Eschatology*. Edinburgh: The University Press ; New York: Harper, 1957. 155 pp.

— *The History of the Synoptic Tradition*. Trans. JOHN MARSH. Oxford: Blackwell, 1963. 456 pp.

— *Jesus*. Berlin: Deutsche Bibliothek, 1926. 204 pp. Reprinted Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958. English translation by LOUISE PETTIBONE SMITH and ERMINIE HUNTRESS LANTERO, *Jesus and the Word*. New York: Scribner's, 1958. 226 pp.

— *Jesus Christ and Mythology*. New York: Scribner's 1958. 96 pp.

— *Theology of the New Testament*. Trans. KENDRICK GROBEL. 2 vols. London: Lowe & Brydone, 1959. 395 pp., 278 pp.

CASTELLI, ENRICO, ed. *Demitizzazione e immagine*. Padua: A. Milani, 1962. 351 pp. Papers from the International Colloquium at Rome, January, 1962, by Ricoeur, Ott, Bartsch, Mathieu, and others.

— ed. *Il Problema della demitizzazione*. Padua: A. Milani, 1961. 334 pp. Papers from the International Colloquium at Rome, January, 1961, by Bultmann, Daniélou, Ricoeur, Gadamer, Bartsch, Anz, Marlé, and others. A list of titles from other years may be obtained from the publisher.

DOBSCHÜTZ, E. "Interpretation," *ERE*, VII (1914), 390-95.

DOTY, WILLIAM G. *A New Utterance: Studies in New Testament Hermeneutics*. New York: Herder & Herder, forthcoming in late 1969.

EBELING, GERHARD. *Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. Munich: Kaiser, 1942. Reissued Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962. 520 pp.

— *God and Word*. Trans. JAMES W. LEITCH. The Earl Lectures at Pacific School of Religion, 1966. Philadelphia: Fortress Press, 1967. 49 pp.

"Hermeneutik," *RGG*, III (1959), 242-64.

— *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*. Tübingen: J.

- C. B. Mohr, 1947. 28 pp. Reprinted as the first essay in *Wort Gottes und Tradition*.
 —. *The Nature of Faith*. Trans. RONALD GREGOR SMITH. Philadelphia: Fortress Press, 1961. 191 pp.
- . *The Problem of Historicity in the Church and Its Proclamation*. Trans. GROVER FOLEY. Philadelphia: Fortress Press, 1967. 120 pp. Originally published in German in 1954.
- . *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1962. 146 pp. English translation by JOHN RICHES, *Theology and Proclamation*. Philadelphia: Fortress Press, 1966. 187 pp.
- . *Word and Faith*. Trans. JAMES W. LEITCH. Philadelphia: Fortress Press, 1963. 442 pp.
- . *Wort Gottes und Tradition: Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964. 235 pp.
- EBNER, FERDINAND. *Schriften*. 3vols. Munich: Kösel, 1963, 1965. 1086 pp., 1190 pp., 808 pp.
- ERNESTI, JOHANN AUGUST. *Institutio interpretis Novi Testamenti*. 4th ed. with observations by CHRISTOPHER FR. AMMON. Leipzig: Weidmann, 1792. (1st ed., 1761.) English translation by MOSES STUART, *Elements of Interpretation*. 3d ed., Andover: M. Newman, 1827. 124 pp. 4th ed.; New York: Dayton and Saxton, 1842. Another English translation is by CHARLES H. TERROT, *Principles of Biblical Interpretation*. 2vols. Edinburgh: T. Clark, 1832-33.
- FARRAR, FREDERIC W. *History of Interpretation*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1961. 553 pp. Originally published in 1884.
- FORSTMAN, H. JACKSON. "Language and God: Gerhard Ebeling's Analysis of Theology," *Interpretation*, XXII (1968), 187-200.
- FRÖR, KURT. *Biblische Hermeneutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht*. Munich: Kaiser, 1961. 396 pp. 3d ed., rev., appeared as *Wege zur Schriftauslegung. Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt*. Düsseldorf: Patmos, 1967. 414 pp. English translation forthcoming, James Thin, Edinburgh.
- FUCHS, ERNST. "Existential Interpretation von Römer 7,7-12 und 21-23," *ZThk*, LIX (1962), 285-314.
- . *Glaube und Erfahrung. Zum Christologischen Problem im Neuen Testament*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1965. 523 pp.
- . *Hermeneutik*. Stuttgart: R. Müllerschön, 1963. 271 pp. Originally published in 1954.
- . *Marburger Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968. 277 pp.
- . *Studies of the Historical Jesus*. Trans. ANDREW SCOBIE. London: SCM Press, 1964. 239 pp.

- . *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1959. 365 pp.
- FUNK, ROBERT W. *Language, Hermeneutic, and Word of God*. New York: Harper, 1966. 317 pp. (Another book by Professor Funk on language and hermeneutics is in preparation.)
- , and GERHARD EBELING, eds. *The Bultmann School of Biblical Interpretation: New Directions?* Journal of Theology and the Church series, Vol. I. New York: Harper, 1965. 183 pp.
- , eds. *History and Hermeneutic*. Journal of Theology and the Church series, Vol. IV. New York: Harper, 1967. 162 pp.
- GRANT, ROBERT M. *A Short History of the Interpretation of the Bible*. Rev. ed. New York: Macmillan, 1963. 224 pp.
- HEINRICI, GEORG, "Hermeneutik," *RPTK*, VII (1899), 719.
- HERZOG, FREDERICK W. *Understanding God*. New York: Scribner's, 1966. 191 pp.
- KRAUS, HANS-JOACHIM. *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*. Neukirchen: Verlag der Buchhandlung der Erziehungsvereins, 1956. 478 pp.
- LESSING, GOTTHOLD E. *Lessing's Theological Writings: Selections*. Trans. and with an introductory essay by HENRY CHADWICK. Stanford: Stanford University Press, 1957. 110 pp.
- LORENZMEIER, THEODOR. *Exegese und Hermeneutik: Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudlof Bultmanns, Herbert Brauns, und Gerhard Ebelings*. Hamburg: Furche, 1968. 232 pp.
- MACQUARRIE, JOHN. *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*. London: SCM Press, 1955. 252 pp.
- . *The Scope of Demythologizing: Bultmann and His Critics*. London: SCM Press, 1960. 255 pp.
- MARLÉ, RENE. *Introduction to Hermeneutics*. Trans. from the French *L'herméneutique* by E. FROMENT and R. ALBRECHT. New York: Herder & Herder [1967]. 128 pp.
- MICHALSON, CARL. *The Rationality of Faith: An Historical Critique of Theological Reason*. New York: Scribner's, 1964. 160 pp.
- MÜLLER-SCHWEFE, HANS-RUDOLF. *Die Sprache und das Wort: Grundlagen der Verkündigung*. Hamburg: Furche, 1961. 268 pp. The book consists of four parts: "Die Struktur der Sprache," "Sprache und Existenz," "Sprache und Geschichte," and "Die Sprache und das Wort Gottes."
- NEILL, STEPHEN. *The Interpretation of the New Testament: 1861-1961*. London: Oxford University Press, 1964. 358 pp.

- NIEBUHR, RICHARD R. *Schleiermacher on Christ and Religion: A New Introduction*. New York: Scribner's, 1964. 267 pp.
- OGDEN, SCHUBERT M. *Christ Without Myth*. New York: Harper, 1961. 189 pp.
- . *The Reality of God and Other Essays*. New York: Harper, 1966. 237 pp.
- OTT, HEINRICH. *Denken und Sein: Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1959. 226 pp.
- . "Das Problem des nicht-objektivierenden Denkens und Redens in der Theologie," *ZThK*, LXI (1964), 327-52.
- RAMSEY, IAN. *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*. New York: Macmillan, 1957. 191 pp.
- ROBINSON, JAMES M. *A New Quest of the Historical Jesus*. London: SCM Press, 1959. 128 pp.
- . "Theology as Translation," *Theology Today*. XX (1964), 518-27.
- . "World in Modern Theology and in New Testament Theology," in *Soli Deo Gloria: New Testament Studies in Honor of William Childs Robinson*. Richmond, Va.: John Knox Press, 1968, Chap. 7.
- , and JOHN B. COBB, JR., eds. *The Later Heidegger and Theology*. New Frontiers in Theology series, Vol. I. New York: Harper, 1963. 212 pp.
- , eds. *The New Hermeneutic*. New Frontiers in Theology series, Vol. II. New York: Harper, 1964. 243 pp. See the valuable Introduction, pp. 1-77.
- , eds. *Theology as History*. New Frontiers in Theology series, Vol. III. New York: Harper, 1967. 276 pp.
- SCHULTZ, WERNER. "Die unendliche Bewegung in der Hermeneutik Schleiermachers und ihre Auswirkung auf die hermeneutische Situation der Gegenwart," *ZThK*, LXV (1968), 23-52.
- SMALLEY, B. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. 2d ed. Oxford: Blackwell, 1952. 406 pp.
- SMART, JAMES D. *The Interpretation of Scripture*. Philadelphia: Westminster Press, 1961. 317 pp.
- SPIEGLER, GERHARD. *The Eternal Covenant: Schleiermacher's Experiment in Cultural Theology*. New York: Harper, 1967. 205 pp.
- SPINOZA, BENEDICT DE. *A Theologico-Political Treatise*. Trans. R.H.M. ELWES. Classics of the St. John's Program series. Ann Arbor, Mich.: Edwards Brothers, 1942. 278 pp.
- STEIGER, LOTHAR. *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1961. 200 pp.

WOOD, JAMES D. *The Interpretation of the Bible: A Historical Introduction*. Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1958. 179 pp.

ج. دیگر آثار مذکور در متن یا دارای اهمیت بالقوه برای نظریه‌ی هرمنوتیکی

ADORNO, THEODOR W. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Stuttgart: Kohlhammer, 1956. 251 pp.

ALBRECHT, ERHARD. *Beiträge zur Erkenntnistheorie und das Verhältnis von Sprache und Denken*. Halle: Niemeyer, 1959. 570 pp.

AMMAN, HERMANN, *Die menschliche Rede: Sprachphilosophische Untersuchungen, Teil I und II*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962. 337 pp.

ARENS, HANS. *Sprachwissenschaft: Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart*. Munich: Verlag Karl Alber, 1955. 593 pp.

تاریخی روشمند و بسیار مستند در خصوص زبان‌شناسی از افلاطون و ارسطو تا اواسط قرن بیستم، مشتمل بر بحث مبسوطی درباره‌ی زبان‌شناسی امریکایی و فرانسوی و روسی و دیگر تحولات قرن بیستم، به همراه کتابنامه‌ای جامع.

ARISTOTLE. *The Basic Works*. Ed. RICHARD McKEON. New York: Random House, 1941. 1487 pp.

—. *On Interpretation (Peri hermēneias)*. Commentary by ST. THOMAS and CAJETAN. Trans. from the Latin and with an introduction by JEAN T. OESTERLE. Milwaukee: Marquette University Press, 1962. 271 pp.

—. *Organon*. Vol. I: *Categories, On interpretation, Prior Analytics*. Loeb Classical Library, 325; Cambridge: Harvard University Press, 1938. 524 pp.

AST, FRIEDRICH. *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*. Landshut: Thomann, 1808. 227 pp.

—. *Grundriss der Philologie*. Landshut: Krüll, 1808. 591 pp.

AUERBACH, ERICH. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1953. 563 pp.

BACHELARD, GASTON. *La Formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: Vrin, 1938. 256 pp.

—. *Le Nouvel esprit scientifique*. 5th ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1949. 179 pp.

—. *Poetics of Space*. Trans. MARIA JOLAS. New York: Orion Press, 1964. 241 pp.

—. *La Poétique de la rêverie*. 2d ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1961. 183 pp.

- . *Psychoanalysis of Fire*. Trans. A. C. Ross. Boston: Beacon Press, 1964. 115 pp.
- BOLLNOW, OTTO FRIEDRICH. *Die Lebensphilosophie*. Berlin: Springer, 1958. 150 pp.
- BOSSERMAN, PHILLIP. *Dialectical Sociology: An Analysis of the Sociology of Georges Gurvitch*. Boston: Extending Horizons Books, 1968. 300 pp.
- BREKLE, HERBERT E., ed. *Grammatica Universalis*.
- مجموعه‌ی مجلداتی در زبان‌شناسی و فلسفه‌ی زبان؛ گزیده‌هایی از قرن هفدهم تا عصر حاضر. نخستین مجلد متعاقباً در ۱۹۶۹، Frommann-Holzboog، اشتوتگارت.
- BRILLOUIN, LÉON. *Scientific Uncertainty and Information*. 2d ed. New York: Academic Press, 1962. 164pp.
- BRUNNER, AUGUST. *Geschichtlichkeit*. Bern/Munich: Franke, 1961. 204 pp.
- BRUYN, SEVERYN T. *The Human Perspective in Sociology*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966. 286 pp.
- BURKE, KENNETH. *A Grammar of Motives and A Rhetoric of Motives*. Meridian Books. Cleveland: World, 1962, 868 pp.
- . *The Philosophy of Literary Form*. Rev. ed. New York: Vintage Books, 1957. 330 pp.
- CAMPBELL, JOSEPH. *The Masks of God: Primitive Mythology*. New York: Viking, 1959. 504 pp.
- CAMPBELL, PAUL N. *The Speaking and the Speakers of Literature*. Belmont, Calif: Dickenson, 1967. 164 pp.
- CASSIRER, ERNST. *An Essay on Man*. New Haven: Yale University Press, 1944. 237 pp.
- . *Philosophy of Symbolic Forms*. 3 vols. New Haven: Yale University Press, 1953, 1955, 1957. 328 pp., 269 pp., 501 pp.
- CASTELLI, ENRICO, ed. *Tecnica e casistica*. Papers from the International Colloquium at Rome, January, 1964 [?]. Padua: A. Milani, n. d.
- CHOMSKY, NOAM. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge: M. I. T. Press, 1965. 251 pp.
- . *Current Issues in Linguistic Theory*. New York: Humanities Press, 1964. 119 pp.
- . *Topics in the Theory of Generative Grammar*, New York: Humanities Press, 1966. 95 pp.
- COLLINGWOOD, R. G. *An Autobiography*. Oxford University Press, 1939. 167 pp.
- . *Essays in the Philosophy of History*. Ed. WILLIAM DEBBINS. Austin: University of Texas Press, 1965. 160pp.
- . *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press 1946. 339 pp.
- CORBIN, HENRY. *Avicenna and the Visionary Recital*. Trans. W. R. TRASK. Princeton: Princeton University Press, 1960. 423 pp.
- DAGOGNET, FRANCOIS. *Gaston Bachelard*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965. 116 pp.

- DANCE, FRANK E. X., ed. *Human Communication Theory: Original Essays*. New York: Holt, 1967. 332 pp.
- DANTO, ARTHUR C. *Analytical Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965. 313 pp.
- DIEMER, ALWIN. *Edmund Husserl: Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*. Meiseuheim am Glan: Hain, 1956. 397 pp.
- DUFRENNE, MIKEL. *Jalons*. The Hague: Nijhoff, 1966. 221 pp.
- . *Language and Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1963. 106 pp.
- . *The Notion of the A Priori*. Trans. EDWARD S. CASEY. Evanston: Northwestern University Press, 1966. 256 pp.
- . *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953. 688 pp.
- . *La Poétique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. 196 pp.
- DURAND, GILBERT. *L'Imagination symbolique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964. 120 pp.
- . *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960. 513 pp.
- EDIE, JAMES M., ed. *An Invitation to Phenomenology: Studies in the Philosophy of Experience*. Chicago: Quadrangle, 1965. 283 pp.
- , ed. *Phenomenology in America: Studies in the Philosophy of Experience*. Chicago: Quadrangle, 1967. 306 pp.
- Einsichten: Festschrift für Gerhard Krüger*. Ed. KLAUS OEHLER and RICHARD SCHAEFFLER. Frankfurt: Klostermann, 1962. 398 pp.
- ELIADE, MIRCEA. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. New York: Harper Torchbook, 1959. 176 pp.
- . *Le Forêt interdit*. Paris: Gallimard, 1957. 645 pp.
- . *Myths and Reality*. Trans. WILLARD R. TRASK. New York: Harper, 1963. 204 pp.
- . *Myths, Dreams and Mysteries*. New York: Harper Torchbook, 1961. 256 pp.
- FALLICO, ARTURO B. *Art & Existentialism*. Spectrum Books. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1962. 175 pp.
- FINDLAY, J. N. *Hegel, A Re-examination*. London: Georg Allen & Unwin, 1964. 372 pp.
- FINK, EUGEN. *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. The Hague: Nijhoff, 1958. 156 pp.
- . *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960. 243 pp.
- For Roman Ingarden. Nine Essays in Phenomenology*. The Hague: Nijhoff, 1959. 179 pp.
- FOUCAULT, MICHEL. *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966. 405 pp.
- FRANK, ERICH. *Philosophical Understanding and Religious Truth*. New York: Oxford University Press, 1945. 209 pp.
- FRYE, NORTHROP. *Anatomy of Criticism*. Princeton: Princeton University Press, 1957. 394 pp.

- GARELLI, JACQUES. *La Gravitation poétique*. Paris: Mercure de France, 1966. 217 pp.
- GEILGER, DON. *The Sound, Sense, and Performance of Literature*. Chicago: Scott, Foresman, 1963. 115 pp.
- GIPPER, HELMUT. *Bausteine zur Sprachinhaltsforschung: Neuer Sprachbetrachtung im Austausch mit Geistes- und Naturwissenschaft*. Sprache und Gemeinschaft series, ed. LEO WELSGERBER, BOL, I. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann, 1963. 544 pp.
- GLINZ, HANS. *Ansätze zu einer Sprachtheorie*. Beihefte zum gischer Verlag Schwann, 1962. 93 pp.
- GOGARTEN, FRIEDRICH. "Das abendländische Geschichtsdenken: Bemerkungen zu dem Buch von Erich Auerbach *Mimesis*," *ZThK*, LI (1954), 270-360.
- GÜNTERT, HERMANN. *Grundfragen der Sprachwissenschaft*. 2d ed. Ed. DR. ANTON SCHERER. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1956. 155 pp.
- GÜNTHER, GOTTHARD. *Idee und Grundriss einer nicht-Aristotel-ischen Logik*. Hamburg: Meiner, 1959. 417pp. Vol I: Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen.
- GURVITCH, GEORGES. *Dialectique et sociologie*. Paris: Flammarion, 1962. 242 pp.
- GURWITSCH, ARON. *The Field of Consciousness*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1964. 427 pp.
- . *Studies in Phenomenology and Psychology*. Evanston, III. Northwestern University Press, 1966. 452 pp.
- GUSDORF, GEORGES. *Speaking (La Parole)*. Trans. and with an introduction by PAUL T. BROCKELMAN. Evanston, III.: Northwestern University Press, 1965. 132 pp.
- GÜTTINGER, FRITZ. *Zielsprache: Theorie und Technik des Uebersetzens*. Zürich: Manesse, 1963. 236 pp.
- HAERING, THEODOR. *Philosophie des Verstehens*. Versuch einer systematisch-erkenntnistheoretischen Grundlegung alles Erkennens. Tübingen: Niemeyer, 1963. 103 pp.
- HART, RAY L. "Imagination and the Scale of Mental Acts," *Continuum*. III (1965), 3-21.
- . "The Imagination in Plato," *International Philosophical Quarterly*, V (1965), 436-61.
- . *Unfinished Man and the Imagination*. New York: Herder & Herder, 1968.
- HARTMANN, EDUARD VON. *Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. 124 pp.
- HARTMANN, PETER. *Sprache und Erkenntnis*. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1958. 160 pp.
- . *Wesen und Wirkung der Sprache: im Spiegel der Theorie Leo Weisgerbers*. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1958. 168 pp.
- HATZFELD, HELMUT A. *Critical Bibliography of the New Stylistics Applied to the Romance Literatures, 1900-52*. New York: Johnson Reprint, 1953.
- . With YVES LE HIR. *Essai de bibliographie critique de stylistique français et romane, 1955-60*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961. 313 pp.

- HAUSMAN, CARL R. "The Existence of Novelty," *Pacific Philosophy Forum*, IV (1966), 3-20.
- . "Understanding and the Act of Creation," *RMXX* (1966), 89-112.
- HEEROMA, KLAAS. *Der Mensch in seiner Sprache*. Translated from the Dutch by ARNOLD RAKERS. Witten: Luther, 1963. 262 pp. Sixteen Collected lectures, including "Text und Auslegung," "Literatur und Wissenschaft," "Sprache als Wahrheit," "Sprache als Freiheit," "Dichtung als Wahrheit," and "Die Sprache der Kirche".
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1952. 598 pp. English translation, With an introduction and notes, by J. B. BAILLIE, *The Phenomenology of Mind*. 2d ed., rev. London: George Allen & Unwin, 1964. 814 pp.
- HILGARD, ERNEST R., and GORDON H. BOWER. *Theories of Learning*. 3d ed. New York: Appleton-Century-Crofts. 1966. 661 pp.
- HÜLSMANN, HEINZ. *Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl*. Munich: Anton Pustet, 1964. 255 pp.
- HUSSERL, EDMUND. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Trans. DORION CAIRNS. The Hague: Nijhoff, 1960. 157 pp.
- . *Erfahrung und Urteil*. Ed. and rev. by LUDWIG LANDGREBE. Hamburg: Claassen, 1964. 478 pp.
- . *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Trans. W. R. BOYCE GIBSON. New York: Collier Books, 1962. 444 pp.
- . *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana, Vol. VI. The Hague: Nijhoff, 1952. 557 pp. A portion (pp. 314-48) of the appendixes, a lecture entitled "Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie" appears in *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*.
- . *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. Trans. and with an introduction by QUENTIN LAUER. New York: Harper, 1965. 192 pp.
- . *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. Ed. MARTIN HEIDEGGER, Trans. JAMES S. CHURCHILL, With introduction by CALVIN O. SCHRAG. Bloomington: Indiana University Press, 1964. 188 pp.
- . *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Ed. WILHELM SZILASI. Quellen der Philosophie series, ed. RUDOLPH BERLINGER. Frankfurt: Klostermann, 1965. 107pp. English translation included in *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*.
- HYMAN, STANLEY EDGAR. *The Armed Vision: A Study in the Methods of Modern Literary Criticism*. Rev. ed. New York: Vintage, 1955. 402 pp.
- INGALLS, DANIEL H. H. *Materials for the Study of Navya-Nyāya Logic*. Cambridge: Harvard University Press, 1951. 181 pp.
- INGARDEN, ROMAN. *Das literarische Kunstwerk*. 2d ed., rev. Tübingen: Niemeyer, 1960. 430 pp. Translation forthcoming from Northwestern University Press.
- JOLLES, ANDRE. *Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958. 242 pp. Originally published in 1930.

- JUNGER, FRIEDRICH GEORG. *Sprache und Denken*. Frankfurt: Klostermann, 1962. 471 pp.
- KAEHLIN, EUGENE F. *An Existentialist Aesthetic: The Theories of Sartre and Merleau-Ponty*. Madison: University of Wisconsin Press, 1962. 471 pp.
- KAINZ, FRIEDRICH. *Psychologie der Sprache*. 4 vols. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1940-1956. Vol. I: *Grundlagen der allgemeinen Sprachpsychologie*, 1940; 3d ed., unchanged, 1962. 373 pp. Vol. II: *Vergleichend-genetische Sprachpsychologie*, 1943; 2d., Extensively rev., 1960. 760 pp. Vol. III: *Physiologische Psychologie der Sprachvorgänge*, 1954. 571 pp. Vol. IV: *Spezielle Sprachpsychologie*, 1956. 537 pp.
- KAMLAH, WILHELM. *Der Mensch in der Profanität*. Stuttgart: Kohlhammer, 1949. 216 pp.
- . *Wissenschaft, Wahrheit, Existenz*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960. 73 pp.
- KAUFMANN, FRITZ. *Das Reich des Schönen: Bausteine zu einer Philosophie der Kunst*. Ed. H. -G. GADAMER. Stuttgart: Kohlhammer, 1960. 404 pp.
- KITTO, H. D. F. *Form and Meaning in Drama*. New York: Barnes & Nobel, 1957. 341 pp.
- . *Poiesis*. Berkeley: University of California Press, 1966. 407 pp.
- KOESTLER, ARTHUR. *The Act of Creation*. New York: Macmillan, 1964. 751 pp. Reviewed in Hausman's "Understanding and the Act of Creation," cited above.
- KRIEGER, MURRAY. *The New Apologists for Poetry*. Bloomington: Indiana University Press, 1963. 225 pp.
- KRÜGER, GERHARD. *Freiheit und Weltverwaltung: Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*. Freiburg/Munich: Alber, 1958. 254 pp.
- . *Grundfragen der Philosophie: Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft*. Frankfurt: Klostermann, 1958, 288 pp.
- KWANT REMY C. *From Phenomenology to Metaphysics: An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1966. 246 pp.
- . *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*. Pittsburg: Duquesne University Press, 1963. 257 pp.
- . *Phenomenology of Language*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1963. 257 pp.
- LACAN, JACQUES. *Ecrits Jacques Lacan: Le champ freudien*. Paris Editions du Seuil, 1967. 911 pp.
- . "The Insistence of the Letter in the Unconscious," *YFS*, Nos. 36-37 (1967), 112-47.
- LANDMANN, MICHAEL. *Die absolute Dichtung: Essays zur philosophischen Poetik*. Stuttgart: Ernst Klett, 1963. 212 pp.
- LEEUW, GERARDUS VAN DER. *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*. Trans. J. E. TURNER. London: Allen & Unwin, 1938. 709 pp. Rev. ed, 2 vols., Harper, 1963.
- LEVI, ALBERT WILLIAM. *Literature, Philosophy, and the Imagination*. Bloomington: Indiana University Press, 1962. 346 pp.
- LIDDELL, HENRY G., and R. SCOTT, eds. *Greek-English Lexicon*. New York: Oxford University Press, 1940.

- LIPPS, HANS. *Die Verbindlichkeit der Sprache: Arbeiten zur Sprachphilosophie und Logik*. Ed. EVAMARIA VON BUSSE. 2d ed. Frankfurt: Klostermann, 1958. 240 pp.
- LITT, THEODOR. *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusstseins*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1956. 243 pp.
- LONGFELLOW, HENRY WADSWORTH. *Prose Works*. Vol. II. Boston: Houghton Mifflin, 1886. 486 pp.
- LÖWITH, KARL. *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press, 1957. 257 pp.
- . *Nature, History, and Existentialism, and other Essays in the Philosophy of History*. Ed. and with a critical introduction by ARNOLD LEVISON. Evanston: Northwestern University Press, 1966. 220 pp.
- McKELLAR, PETER. *Imagination and Thinking: A Psychological Analysis*. New York: Basic Books, 1957. 219 pp.
- MARROU, HENRI-I. *De la connaissance historique*. 4th ed, rev. Paris: Editions du Seuil, 1959. 301 pp.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE, "Eye and Mind," Trans. CARLETON DALLERY, in *The Primacy of Perception and Other Essays*, ed. JAMES M. EDIE. Evanston: Northwestern University Press, 1946. 228 pp.
- . *Phenomenology of Perception*. Trans. COLIN SMITH. London: ROUTLEDGE & Kegan Paul, 1962. 466 pp.
- . *Signs*. Trans. and With an introduction by RICHARD C. McCLEARY. Evanston: Northwestern University Press, 1964. 355 pp.
- MILLER, JAMES E., JR., ed. *Myth and Method: Modern Theories of Fiction*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1960. 164 pp.
- MOHANTY, J. N. *Edmund Husserl's Theory of Meaning*. The Hague: Nijhoff, 1964. 148 pp.
- MOLES, ABRAHAM A. *Information Theory and Aesthetic Perception*. Trans. JOEL C. COHEN. Urbana: University of Illinois Press, 1965. 217 pp.
- NATANSON, MAURICE. *Literature, Philosophy, and the Social Sciences: Essays in Existentialism and Phenomenology*. The Hague: Nijhoff, 1962. 220 pp.
- NEHRING, ALFONS. *Sprachzeichen und Sprechakte*. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1963. 227 pp.
- NIDA, EUGENE A. *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. Leiden: Brill, 1964. 331 pp.
- NISHIDA, KITARŌ. *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*. Trans. R. SCHINZINGER. Honolulu: East-West Center Press, 1966. 251 pp.
- OXENHANDLER, NEAL. "Ontological Criticism in America and France," *MLR*, LV (1960), 17-23.
- "La Pensée sauvage et le Structuralisme," *Esprit* (November 1963). A special issue on Structuralism.
- PEPPER, STEPHEN C. *The Basis of Criticism in the Arts*. Cambridge: Harvard University Press, 1956. 177 pp.
- PHILLIPS, LESLIE, and JOSEPH G. SMITH. *Rorschach Interpretation*. New York: Grune & Stratton, 1959. 385 pp.

- POLANYI, MICHAEL. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1958. 428 pp.
- PORZIG, WALTER. *Das Wunder der Sprache: Probleme, Methoden und Ergebnisse der modernen Sprachwissenschaft*. 2d ed. Bern: Francke, 1957. 423 pp. Originally published in 1950. Chap. 4 deals With "Sprache und Seele" and Chap. 5 With "Die Sprachgemeinschaft."
- QUILLET, PIERRE. *Bachelard*. Paris: Seghers, 1964. 220 pp.
- RAPAPORT, DAVID, ed. *Organization and Pathology of Thought*. New York: Columbia University Press, 1951, 786 pp.
- RICHARD JEAN-PIERRE. *Onze études sur la poésie moderne*. Paris: Editions du Seuil, 1964. 302 pp.
- . *Paysage de Chateaubriand*. Paris: Editions du Seuil, 1967. 184 pp.
- . *Poésie et profondeur*. Paris: Editions du Seuil, 1955. 248 pp.
- . *L'Univers imaginaire de Mallarmé*. Paris: Editions du Seuil, 1961. 653 pp.
- RICHARDS, I. A. *Practical Criticism: A Study of Literary Judgment*, New York: Harcourt, Brace & World, 1966. 362 pp. Originally published in 1929.
- RICOEUR, PAUL, *History and Truth*. Trans. C.A. KELBLEY. Evanston: Northwestern University Press, 1965. 333 pp.
- . *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*. Trans. EDWARD G. BALLARD and LESTER E. EMBREE. Evanston: Northwestern University Press, 1967. 238 pp.
- . "La Structure, le mot, l'événement," *M & W*, I, 10-30.
- . *The Symbolism of Evil*. Trans. EMERSON BUCHANAN. New York: Harper, 1967. 357 pp.
- RUGG, HAROLD. *Imagination*. New York: Harper, 1963. 361 pp.
- RUITENBEEK, H. M., ed. *Creative Imagination*. Chicago: Quadrangle, 1965. 350 pp.
- RYLE, GILBERT. *Concept of Mind*. New York: Barnes & Noble, 1949. 330 pp.
- SCHON, DONALD. *The Displacement of Concepts*. London: Tavistock, 1964. 208 pp.
- SCHRAG, CALVIN O. "The Phenomenon of Embodied Speech," *The Philosophy Forum*, VII (1968), 189-213.
- SHANNON, CLAUDE E., and WARREN WEAVER. *Mathematical Theory of Communication*. Urbana: University of Illinois Press, 1949. 117pp.
- SNELL, BRUNO. *Der Aufbau der Sprache*. 2d ed. Hamburg: Classen, 1952. 208 pp.
- . *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. 3d ed. Hamburg: Claasen, 1955. 448 pp.
- SONTAG, SUSAN. *Against Interpretation, and Other Essays*. New York: Farrar, Straus, & Giroux, 1966. 304 pp.
- SPIEGELBERG, HERBERT. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. 2 vols. 2d ed., rev. The Hague: Nijhoff, 1965. 765 pp.
- SPRANGER, EDUARD. *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. 31 pp.
- STAIGER, EMIL. *Grundbegriffe der Poetik*. Zürich: Atlantis, 1963. 256 pp.
- . *Die Kunst der Interpretation: Studien zur deutschen Literaturgeschichte*. Zürich: Atlantis, 1963. 273 pp.

- STEINTHAL, H. *Geschichte der sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern: mit besonderer Rücksicht auf die Logik*. Hildesheim: George Olms, 1961. 742 pp.
Originally published in 1863; the present edition is a photomechanical reproduction of the second edition, 1890.
- STÖRIG, HANS JOACHIM, ed. *Das Problem des Übersetzens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. 489 pp. An anthology of articles on translation, by Luther, Novalis, Goethe, Schleiermacher, Humboldt, Heidegger, Gadamer, and Oettinger, among others.
- STRASSER, STEPHEN. *Phenomenology and the Human Sciences*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1963. 339 pp.
- STRAWSON, P. F. *Individuals; An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959. 247 pp.
- "Structuralism," Special Themes of YFS (1967), Nos. 36-37 (double issue). 272 pp.
- "Structuralismes: idéologie et méthode," *Esprit*, XXXV, No. 360 (1967), 769-976. A Special issue devoted to the theme of Structuralism.
- SUTTON, WALTER, *Modern American Criticism*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963. 298 pp.
- SUZUKI, D.T. *Zen Buddhism*. Ed. WILLIAM BARRETT. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1956. 294 pp.
- SZILASI, WILHELM, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*. Tübingen: Niemeyer, 1959. 142 pp.
- THÉVENAZ, PIERRE. *What is Phenomenology? and Other Essays*. Ed. and with an introduction by JAMES M. EDIE. Trans. M. EDIE, CHARLES COURTNEY, PAUL BROCKELMAN. Chicago: Quadrangle, 1962. 191 pp.
- TILICH, PAUL. *Love, Power, and Justice: Ontological Analyses and Ethical Applications*. New York: Oxford University Press, 1954. 127 pp.
- TYLOR, EDWARD BURNETT. *Primitive Culture*. 2 vols. New York: Harper, 1958. 416 pp., 539 pp. Originally published in 1871.
- ULLMANN, STEPHEN. *Language and Style: Collected Papers*. New York: Barnes & Noble, 1964. 270 pp.
- . *Style in the French Novel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957. 262 pp.
- VERENE, DON. "Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Theory of Symbolic Forms," forthcoming, 1969, in *Journal of the History of Ideas*.
- . "Plato's Conception of Philosophy and Poetry," *The Personalist*, XLIV (1963), 258-38.
- VICKERY, JOHN B., ed. *Myth and Literature*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1966. 391pp.
- VIVAS, ELISEO. *The Artistic Transaction*. Columbus: Ohio State University Press, 1963. 267pp.
- WALLEY, ARTHUR. *The Way and Its Power: A Study of the "Tao Te Ching" and Its Place in Chinese Thought*. New York: Grove, 1958. 262pp.
- WARTENBURG, GRAF PAUL YORCK VON. *Bewusstseinsstellung und Geschichte: Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass*. Ed. IRING FETSCHER. Tübingen: Niemeyer, 1956. 220 pp.

- WEIN, HERMANN. *Sprachphilosophie der Gegenwart: Eine Einführung in die europäische und amerikanische Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts*, The Hague: Nijhoff, 1963. 84pp.
- WEINRICH, HARALD. *Linguistik der Lüge: Kann Sprache die Gedanken verbergen?* Heidelberg: Lambert Schneider, 1966. 78pp.
- WEISGERBER, LEO. *Die ganzheitliche Behandlung eines Satzbauplanes: "Er klopfte seinem Freunde auf die Schulter."* Beihefte zum Wirkenden Wort series, No. I. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann, 1962. 34 pp. A good introduction to Weisgerber.
- *Das Gesetz der Sprache als Grundlage des Sprachstudiums*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1951. 200 pp. An effort to relate language to society and man in seeing the bases for *Sprachsoziologie*, *Sprachpsychologie*, *Sprachphilosophie*.
- *Von den Kräften der deutschen Sprache*. 4 vols. 3d ed., rev. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann, 1962. Vol. II: *Die Sprachliche Gestaltung der Welt*. 455 pp.
- WEIZSÄCKER, CARL FR. *Zum Weltbild der Physik*. 4th ed. Leipzig: Hirzel, 1949. 183pp.
- WELLEK, RENÉ, and AUSTIN WARREN. *Theory of Literature*. Rev. ed. New York: Harcourt, Brace & World, 1962. 305pp.
- WHALLEY, GEORGE. *Poetic Process*. New York: Hillary, 1953. 256pp.
- WHORF, BENJAMIN L. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings*. Cambridge, Mass.: Technology Press of M. I. T., 1956. 278pp.
- WIMSATT, WILLIAM K., JR. *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*. Lexington: University of Kentucky Press, 1954. 299pp.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Philosophical Investigations*. Trans. G. E. M. ANSCOMBE. Oxford: Blackwell, 1963. 229pp.
- *Philosophische Bemerkungen*. Ed. RUSH RHEES. Oxford: Blackwell, 1964. 347pp.

